

Febrero-Marzo 1987

440-41

Miguel de Unamuno (1864-1936)

Escriben

José Luis Abellán, Agustín Albarracín Teulón, Mario Boero, Mariano Brasa Díez, José Luis Cano, Antonio Carreño, Ramiro Flórez, Luciano González Egido, Ricardo Gullón, Pedro Laín Entralgo, Iván Lissorgues, José Agustín Mahieu, Miguel Manrique, José Antonio Maravall, Franco Meregalli, Carlos París, Pedro Ribas, Enrique Rivera, Amancio Sabugo Abril, Francisco Javier Satué, Adolfo Sotelo Vázquez, Jorge Uscatescu y Emilia de Zuleta

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

PRESIDENTE
José Antonio Maravall

DIRECTOR
Félix Grande

JEFE DE REDACCION
Blas Matamoro

SECRETARIA DE REDACCION
María Antonia Jiménez

ADMINISTRADOR
Alvaro Prudencio

REDACCION Y ADMINISTRACION
Instituto de Cooperación Iberoamericana
Avda. de los Reyes Católicos, 4
28040 MADRID
Telf.: 244 06 00, extensiones 267 y 396

DISEÑO
Nacho Soriano

IMPRIME
Gráficas 82, S.A.
Navarra, 15
28039 MADRID

DEPOSITO LEGAL: M. 3875/1958
ISSN: 00-11250-X

440-41

«UN HOMBRE DE CARNE Y HUESO»

«EL DOLOR DE PENSAR»

"UN HOMBRE DE CARNE Y HUESO"



Vidas sucesivas y vidas complementarias

Hay en la tabla de valores de nuestro pueblo dos expresiones laudatorias que me ponen los pelos de punta: «Fulano es un hombre de una vez», «Fulano es un hombre de una pieza». ¿Es que puede haber, es que debe haber un «hombre de una vez»? De ningún modo: el hombre se está haciendo a sí mismo hasta el momento mismo de su muerte. Por otra parte, ¿es que puede haber, es que debe haber «un hombre de una pieza»? Librémonos de él, si existe, como según la Biblia hay que librarse de tratar con hombre de «un solo libro». No: lo deseable es que los hombres tengan varias piezas, a condición, eso sí, de que éstas sean de buena calidad y se hallen entre sí bien concertadas.

Cumpliendo egregiamente esos dos *desiderata,* don Miguel de Unamuno —aunque, como tantas veces se ha dicho de él, fuese «nada menos que todo un hombre»— no fue un hombre de una vez, ni fue un hombre de una pieza. Hasta su muerte vivió haciéndose a sí mismo, y, tan pronto como su personalidad se constituyó, varias fueron en todo momento las piezas que en ella se integraron.

Desde hace años vengo diciendo que en la descripción biográfica de la vida de un hombre hay que distinguir sus vidas sucesivas y sus vidas complementarias.

Llamo *vidas sucesivas* a las etapas de la biografía de un hombre dotadas de cierta unidad interna y descriptivamente diferenciables entre sí; de tal manera que, sin mengua de la identidad de la persona en el tiempo, el tránsito de una vida sucesiva a otra lleva consigo cierto cambio cualitativo en el modo de ser. Determinadas biológicamente —aunque no todo en ellas sea, en el sentido zoológico del término, pura biología— las edades son vidas sucesivas en la biografía: niño, joven, adulto y viejo, el hombre, siendo de continuo él mismo, va siéndolo de modos cualitativamente diferentes. Otras veces, el paso de una vida a otra se halla determinado por una mutación de orden íntimo; por ejemplo, una conversión religiosa. Tal fue el caso, egregio ejemplo, de Agustín de Tagaste. En otras vidas, en fin, es un acontecimiento exterior —cuando éste, claro está, afecta hondamente a la persona— lo que determina ese tránsito; así aconteció, otro alto ejemplo, en la vida de Juan Martín el Empecinado, como consecuencia de su participación en la Guerra de la Independencia. No: el hombre auténtico no es nunca «hombre de una vez», aunque sus mutaciones en el tiempo no sean espectaculares.

Ni lo es de una pieza. En cada una de sus vidas sucesivas, y con simultaneidad más o menos perceptible, el hombre es él mismo realizándose en un conjunto de *vidas complementarias,* vocacionalmente determinadas unas, porque la vocación de una persona puede no ser única, y social o profesionalmente condicionadas otras. «Trayectorias» ha llamado Julián Marías a las que yo vengo llamando vidas complementarias. Marañón,

por ejemplo, fue médico, escritor, español en activo y hombre social; Ortega fue filósofo, escritor, reformador de España y hombre de tertulia; Einstein, físico, apóstol de la paz, hombre de su pueblo y, a ratos, violinista de ocasión; así tantos y tantos más. No: aunque su vocación sea única y aunque él trate de cumplirla fiel y esforzadamente, un hombre auténtico no es nunca «hombre de una pieza».

Dos graves problemas antropológicos plantea la realidad innegable de las vidas sucesivas y las vidas complementarias. Primer problema: siendo un hombre «el mismo hombre» a través de sus múltiples vicisitudes vitales ¿cómo y por qué tiene que realizarse biográficamente en vidas sucesivas y vidas complementarias? Segundo: puesto que la vida de un hombre, mirada desde fuera, se nos presenta como una serie de vidas sucesivas y como un haz de vidas complementarias, ¿cómo, desde la contemplación de unas y otras, puede accederse a lo que en esa vida es uno y constante, a la persona titular de esa vida?

Salvo en el caso del doctor Jekyll y de mister Hyde, salvo en lo que en la vida real, normal o patológica, más o menos se aproxima a esa novelesca escisión de la personalidad, una y la misma es la persona de un hombre a lo largo de su vida. Habiendo cambiado tanto, yo sigo siendo aquel Pedrito que hace setenta años salió de su aldea natal para comenzar su bachillerato. Y aunque el don Miguel de Unamuno adulto dijera mirar «como se mira a los extraños» al Miguel de Unamuno que veinte años antes él había sido, la misma seguía siendo su persona. Sí: una y la misma es la persona a lo largo de su vida. ¿Cómo lo es? Aquél a quien interese este hondo y sugestivo problema, lea las espléndidas páginas que en su libro, recién aparecido, *Sobre el hombre,* dedica Xabier Zubiri a estudiar el decurso de la vida humana. Y siendo una la persona del hombre en el decurso de su vida, ¿cómo va siéndolo a través de una serie de vidas sucesivas y de un haz de vidas complementarias? Pienso que en la respuesta deben ser tenidos en cuenta tres momentos principales: la vocación, la situación y el estado orgánico. La vocación una o varia que dentro de sí siente la persona. La situación; más precisamente, la serie de las situaciones, traídas por el azar o impuestas por el destino, en que el hombre en cuestión haya ido encontrándose. El estado orgánico: el que a la persona van trayendo las edades, la enfermedad o cualquier otra causa de cambio en la dinámica de su organismo.

Pero nuestro problema no es éste, sino el segundo de los que antes enuncié: ¿cómo desde la contemplación de las vidas sucesivas y las vidas complementarias de un hombre puede accederse a lo que en el fondo y desde el fondo de su persona le hacer ser uno y el mismo? Más concretamente: ¿cuáles fueron las vidas sucesivas y las vidas complementarias de don Miguel de Unamuno, y cómo desde ellas es posible acceder a lo más hondo de él, al «hombre secreto» que él era?

A mi modo de ver, en la biografía de Unamuno, pueden ser discernidas hasta cinco *vidas sucesivas: primera,* desde el despertar de su conciencia personal hasta su primera crisis religiosa (1881); *segunda,* desde esta primera crisis religiosa hasta los tormentosos días de la segunda (1897); *tercera,* desde entonces hasta su regreso del exilio en 1930; *cuarta,* desde su renovada instalación en Salamanca hasta los días que preceden al 12 de octubre de 1936; *quinta,* desde esta fecha hasta su muerte, el 31 de diciembre del mismo año. Veámoslas una a una.

Hasta sus diecisiete años, Miguel de Unamuno es un muchacho ingenuo, creyente

fervoroso, aspirante a sabio y empapado de filial e infantil amor a su tierra vasca. Dos de sus libros, *Paz en la guerra* y *Recuerdos de niñez y mocedad,* nos lo presentan autobiográficamente.

La primera crisis religiosa (Madrid, 1881) convierte al adolescente vascófilo y piadoso en un joven descreído y —en el sentido historiográfico del término— moderno. Su fe es ahora fe en el mundo; su piedad es la *Weltfrömmigkeit* o «piedad secular» de que habla Spranger. Es el Unamuno entre hegeliano y spenceriano que se doctora en filosofía y letras, ingresa en el socialismo y gana la cátedra de griego en Salamanca. «En mi juventud, cuando yo era algo así como un spenceriano...» dirá más tarde. Es el Unamuno que compone los ensayos integrantes de *En torno al casticismo.*

Pero este Unamuno incipiente no iba a ser el Unamuno definitivo. Su segunda crisis religiosa, iniciada una noche de marzo de 1897, llevaba en su entraña tres claves: quiebra de la fe en el mundo como realidad verdaderamente subsistente, y por tanto como realidad verdaderamente satisfactoria; descubrimiento, mediante la experiencia íntima, de que la subsistencia de la propia persona sólo puede ser subjetivamente segura por obra de la fe y la esperanza en una realidad absoluta y fundamentante, que para él había de ser el Dios Padre del cristianismo; y, como consecuencia, lucha por conquistar esa fe (vuelta a las prácticas religiosas, Semana Santa en Alcalá de Henares) y definitivo fracaso de su empeño. Unamuno no se «reconvierte» al cristianismo ortodoxo, pero, como fina y certeramente ha dicho su estudioso Armando Zubizarreta, se «inserta» en él, e inserto en él quedará hasta su muerte. En su vida ha surgido el hombre agónico y su visión de España pasa del europeísmo *sui generis* del capítulo final de *En torno al casticismo,* al españolismo, también *sui generis,* del epílogo a *Del sentimiento trágico de la vida.* Pero este fracaso definitivo del agonioso y sollozante Unamuno de 1897, ¿fue en rigor un fracaso total?

Dos sucesos modularán y darán contenido nuevo al curso de este vida sucesiva: el cese como rector de la universidad de Salamanca (1914) y el destierro a Fuerteventura (1924). La inserción de Unamuno en la vida española es cada vez más agria: romperá con «las Instituciones», como entonces se decía, y su destierro dará un cariz áspero y aún violento a esa ruptura. La agonía unamuniana se exaspera, se reduplica, se convierte resueltamente —testimonio: su libro *La agonía del cristianismo*— en tesis teológica. Así, hasta su regreso del exilio, en 1930.

Ese año cae Primo de Rivera, y Unamuno vuelve en triunfo a España. Parece haber llegado, como suele decirse, su hora. A veces, así lo piensa él. Pero más veces aún se siente viejo y cansado, y aunque luego la República lo declare oficialmente «ciudadano de honor», la España que entonces apunta no es la «Su Majestad España» que él había soñado y en cuyo nombre, de nuevo como rector de Salamanca, abrirá el curso académico de 1931 a 1932. No es un azar que entonces brote en su mente la idea de uno de sus más geniales relatos, *San Manuel Bueno, mártir,* el drama íntimo de un pastor de almas que pierde la fe y no quiere que sus feligreses la pierdan.

El hombre familiar que siempre ha sido resurge en él y se radicaliza. «En el umbral de la tierra de promisión —escribirá— sienten las palmas de mis pies de peregrino ganas de césped, de hierba fresca en que descansar sin apretarla; y sienten las plantas de mis manos de escritor ganas de sostén de familiares y discípulos... Que vengan los Jo-

sués que hagan detenerse al Sol... Yo me quedaré en Gredos, pues empiezan a cansárseme las manos y los pies. Cada vez sueño más con hierba fresca y verde para descansar sobre ella o debajo de ella, al ras del cielo o a la sombra de la tierra.» Muere Concha, la esposa que aquella decisiva noche de 1897 lo llamó «hijo mío». La Universidad Internacional de la Magdalena, de Santander, le regala unos días de reposo en lo más hondo y real de su persona. Y, tras el alzamiento militar del 18 de julio de 1936, llega aquel famoso «Mensaje de la Universidad de Salamanca» de que tan pronto habría de arrepentirse.

El acto universitario del 12 de octubre de aquel año inicia la última de las vidas sucesivas de don Miguel de Unamuno. Recluso en su domicilio, revisa en silencio su vida y, de cuando en cuando, añade algunas poemas a su *Cancionero.* Siente aproximarse la muerte. El 28 de diciembre relee *Le rouge et le noir* de Stendhal. Julián Sorel, su protagonista, dice de sí mismo que su destino será morir soñando. Y el poeta escribe:

Morir soñando, sí, mas si se sueña
morir, la muerte es sueño; no soñar; nirvana;
del tiempo al fin la eternidad se adueña.
Vivir el día de hoy bajo la enseña
del ayer deshaciéndose en mañana,
vivir encadenado a la desgracia,
¿es acaso vivir? Y esto ¿qué enseña?
Soñar la muerte ¿no es matar el sueño?
¿A qué poner en ello tanto empeño
y aprender lo que al punto al fin se olvida
escudriñando el implacable ceño
—cielo desierto— del eterno dueño?

En junio de 1936 había dicho a Ramón Gómez de la Serna: «No me intoxico con alcohol ni con cigarro; me acuesto temprano, duermo bien, paseo una o dos horas todos los días. ¿Por qué no he de vivir hasta los noventa años?» Me pregunto: ¿qué habría pensado y escrito Unamuno tras la experiencia de la guerra civil, si efectivamente hubiera vivido hasta los noventa años? No fue así y el 31 de diciembre murió. «La voz de Unamuno —escribirá Ortega pocos días después— sonaba sin parar por los ámbitos de España. Al cesar para siempre, temo que nuestro país padezca una era de atroz silencio.» Pero un país ¿puede acaso ser por mucho tiempo un silencio colectivo en torno a unas cuantas voces monocordes?

Desde que Unamuno cobró clara conciencia de su vocación y su misión, hasta cinco *vidas complementarias,* cinco simultáneos modos de vivir se constituyeron en la concreta realidad de su persona: el hombre agónico, el pensador-poeta, el reformador de España, el universitario y el hombre familiar.

Fue ante todo Unamuno —el Unamuno en que pensamos al nombrarlo— *hombre agónico,* en el sentido etimológico y unamuniano de la palabra *agonía,* que en griego significa, a la vez, lucha y angustia en el alma. Unamuno, en efecto, vivió luchando. ¿Contra qué? Salvo en el caso de los resentidos y los psicópatas agresivos, lo que verdaderamente importa de la lucha de un hombre no es su «contra», sino su «pro», su «por». ¿Por qué, en pro de qué luchó Unamuno? ¿Qué persigue de por vida con lo más personal de su agonía? Mil veces lo dijo él mismo, aunque tantos en torno a él fuesen sordos para esta voz, su voz más íntima.

Unamuno persiguió hasta su muerte algo que le falta desde su segunda crisis religiosa: una certidumbre suficiente acerca de su subsistencia personal, y por tanto acerca de la real y viviente perduración de su persona —la suya, la del hombre de carne y hueso que hablaba castellano y vasco, que escalaba los picos de Gredos y lloraba la mortal enfermedad de su hijo Raimundín— más allá de su muerte biológica.

A través de la experiencia de sí mismo, Unamuno advirtió en los senos del alma, por otra parte, que el *existo* de la archifamosa sentencia cartesiana —*cogito, ergo sum,* pienso, luego existo—, más allá de su apariencia de conclusión lógica, lo que expresa es la tácita creencia del titular del *cogito,* del «yo pienso», en la existencia de una realidad fundamentante, incondicional y absoluta; una realidad que para él, en cuanto sujeto individual y contingente que vive, piensa, goza y sufre, sea fundamento vivo y pábulo nutricio. Frente al *cogito ergo sum* cartesiano, el *cogito ut sim* unamuniano: «Pienso para ser Miguel de Unamuno». Aquello por lo cual es real lo real debe ser pensado y creído por mí —no sólo pensado, también creído— para que yo pueda sentir como verdaderamente real y realmente verdadera la existencia y la subsistencia de mi propia persona. Recuérdese el «pues si Tú existieras/existiría yo también de veras», de su *Oración del ateo.*

Poco importa ahora decidir si esa realidad fundamentante, incondicionada y absoluta debe ser llamada Dios o puede recibir el nombre de uno de los varios sucedáneos de Dios que andan por el mundo. Importa ahora tan sólo decir que para el hombre Miguel de Unamuno tal realidad no podía ser sino la del Dios Padre del cristianismo, y que de por vida luchó con su voluntad, su pensamiento y su sentimiento por conquistar una creencia firme en ella. Era su drama que lo que le parecía ser verdad no le daba consuelo, y que lo que le parecía realmente consolador no se le imponía como verdadero. ¿Resolvió este constante drama en el momento de su muerte? Sólo Dios lo sabe. Nosotros sólo sabemos que esa agonía, esa lucha, fue el argumento central de una de las vidas complementarias —¿la más íntima? tal vez no— del agonioso Rector de Salamanca.

El Unamuno *pensador-poeta* —o, si se quiere, el Unamuno *poeta-pensador*—, segunda de sus vidas complementarias, fue el más inmediato intérprete de la agonía unamuniana: un pensador que necesitaba de la poesía para expresarse y un poeta que lo era buceando en lo que pensaba y sentía. Comentando los primeros poemas de Unamuno *(Poesías,* 1907), escribió Rubén Darío: «Poesía es asomarse a las puertas del misterio y volver de él con una vislumbre de lo desconocido en los ojos». Y como «escultor de niebla y buscador de eternidad», dice Rubén, poeta fue Unamuno. Aunque piensen otra cosa, añadía, «los verdugos del endecasílabo». Sí: pensador-poeta y poeta-pensador fue don Miguel de Unamuno.

Como todos los que mueven pluma, Unamuno escribió impelido por muy diversas razones; pero acaso la voluntad de manifestar literariamente su combate interior fuera la más poderosa y entrañable de todas ellas. Así lo acredita su personal manera de sentir y entender lo que la palabra es para la existencia del hombre

Expresar lo penosamente sentido, libera; comunicar lo verbalmente expresado —decirlo a otro, decírselo a uno mismo—, alivia; plantear mediante palabras y figuraciones literarias lo que en la propia alma es problema inquietante, concede, siquiera en

atisbo, una primera esperanza de resolverlo. Quiéralo él o no, quien habla, espera. ¿No fue ésta, me pregunto, la intención radical, no siempre consciente, de las innumerables cartas de Unamuno, de su conmovedor diario íntimo, de sus ensayos de poeta-pensador y de sus poemas, novelas y dramas de pensador-poeta? El pensamiento de Unamuno —presocrático de su propia intimidad y de la realidad personal de la vida humana, le he llamado yo— no perdió nunca, en efecto, esa originaria y tornasolada condición poética de todas las intuiciones intelectuales *in statu nascendi;* y su poesía, por otra parte, nunca dejó de llevar en su seno, indecisa entre el concepto y la metáfora, a medio camino entre la palabra indicativa y la palabra sugestiva, una muy recia osamenta intelectual. Miguel de Unamuno, pensador-poeta y poeta-pensador; no creo que él hubiera rechazado esta fórmula. Aún cuando, velando por los fueros de su propia autenticidad, él mismo nos recordara la preeminencia existencial de cuanto en su obra escrita fue poesía en sentido estricto, canto, sobre lo que en su vida activa fue simple hecho.

¿En qué medida el Unamuno *reformador de España* —la más aparatosa y discutida de sus vidas complementarias— fue expresión del hombre agónico que en él había? El crítico violento, el predicador laico, el político a su modo que en su vida más externa fue Unamuno, ¿de qué modo se hallaba en conexión con el protagonista de la lucha interior —metafísica, religiosa— que permanentemente agitó su alma? Grave problema para quien trate de acceder a la verdadera intimidad de la persona de Unamuno. Con Emilio Salcedo, yo creo que esa conexión existió, aunque no siempre fuese la misma su forma visible. La agonía religiosa actuó en ocasiones como causa inmediata de la crítica y la predicación unamunianas; por lo menos, cuando Unamuno defendía públicamente la verdad de sí mismo frente a tantas y tantas interpretaciones agresivas o zafias o cuando combatía en pro de una sociedad donde libre e ilesamente se pudiera ser en público como él era —o sólo agnóstico, o resueltamente ateo—, o cuando, en fin, se proponía que los españoles salieran de una religiosidad o una irreligiosidad sólo formales o aparentes, tal vez sólo polémicas, y viviesen de manera auténtica —unos con fe viva, otros agónicamente, como él mismo— el problema de su pervivencia personal. Mas no siempre fue la agonía de su espíritu la causa inmediata de la predicación censoria y reformadora. Otras veces, esa predicación tuvo su raíz, o al menos su impulso, en su propio temperamento, en su biología. Y en otros casos fue, estilísticamente modulada, si vale decirlo así, la versión unamuniana de la acerada crítica que las varias generaciones españolas coincidentes algo más allá y algo más acá de 1900 —la de Costa, la del 98, la naciente de Ortega, Ors y Marañón— hicieron de la vida histórica y social de España. Sustantiva, biológica o estilísticamente ligada con su personal intimidad, la pugna por la reforma de la sociedad española fue, en todo caso, otra de las vidas complementarias de este varón de muchas almas.

Junto a ella, en cuanto que muy estrechamente ligada a la vida histórica y social de España, es preciso tener en cuenta, en cuarto lugar, la que durante tantos años de su vida realizó el *Unamuno universitario:* el profesor de Salamanca que tan responsable y concienzudamente sintió su deber de enseñar, el maestro de Federico de Onís y de Manuel García Blanco, el compañero y amigo de Luis Maldonado, Agustín del Cañizo y Ramos Loscertales. Unamuno amó a la Universidad y a su oficio en ella, como cate-

drático y como rector, y clamó con fuerza por su actualización y su eficacia. Tal vez no hiciera por ella, desde un punto de vista estructural y científico, todo lo que para ella había que hacer —o intentar hacer— en la atrasada y rutinaria Universidad española de comienzos de siglo. Como docente de Filología griega, su docencia, hay que decirlo, no estuvo a la altura técnica que esta disciplina por entonces había alcanzado en Europa, como lo estuvo veinticinco años más tarde, cuando Antonio Tovar revitalizó y actualizó en Salamanca los estudios clásicos. Egregio y fervoroso universitario fue, en todo caso, el hombre a quien en España era tópico llamar «el Rector de Salamanca».

Pero en Unamuno no hubo sólo un luchador dentro de sí y en torno a sí, ni sólo un pensador-poeta, ni sólo un universitario; hubo también —y acaso sobre todo, aunque este costado de su personalidad no fuera el más visible— un *hombre familiar:* el Unamuno aficionado a jugar y bromear con sus hijos, el esposo filial y conyugalmente enamorado de su mujer —¿qué alcance tendría en su alma aquella platónica y fugaz amistad suya con una profesorcita de la Escuela Normal de Salamanca?—, el docente universitario que cotidiana y paternalmente dialogaba con sus discípulos, el contertulio de casino y de café, el paseante por la carretera de Zamora, el delicado amigo del poeta ciego Rodríguez Pinilla. Bajo el unamuniano título de *Autodiálogos* hice publicar hace años una amplia selección de los artículos de amistad o de amable convivencia que el gran decidor de sí mismo consagró a multitud de españoles, no siempre afines a los ideales de su vida, y en ocasiones bastante alejados de ellos: Costa, Galdós, Giner de los Ríos, Mariano de Cavia, Cajal, el conde de Romanones, Ganivet, Maragall, los Machado, Baroja, Azorín, Valle-Inclán, Ortega, Gabriel y Galán... Frente al Unamuno batallador y el Unamuno morabito, frente al escritor que quiso dar a uno de sus libros el título de *Contra esto y aquello,* frente al tantas veces impertinente comentarista de la vida de sus convecinos, acaso más profundo en la compleja integridad de su persona, había un Unamuno conviviente, y a la postre un Unamuno familiar. Que, en relación con su gustoso asiento en Salamanca, él mismo lo declare:

> Duerme el sosiego, la esperanza duerme
> de otras cosechas y otras dulces tardes;
> las horas al correr sobre la tierra
>   dejan su rastro.
> Al pie de tus sillares, Salamanca,
> de las cosechas del pensar tranquilo
> que año tras año maduró en tus aulas,
>   duerme el recuerdo.
> Duerme el recuerdo, la esperanza duerme,
> y es el tranquilo curso de tu vida
> como el crecer de las encinas, lento,
>   lento y seguro.

Todos los actos de nuestra vida son patente declaración de nuestro ser. De un modo o de otro, aunque con ellos tratemos de ocultarnos, en ellos se revela lo que somos. Sin duda. Pero, contra el tópico actual de atribuir máxima virtualidad reveladora a las llamadas situaciones-límite de la existencia —el sufrimiento, la muerte, la lucha, la culpa y el azar, según la conocida y profunda descripción de Jaspers— o, al menos, junto a ellas, acaso sea la mansa actividad del sosiego, el logro y el gozo de lo íntimamente deseado, la situación en que más auténticamente se manifiesta lo que nuestra

alma es. Yo seré lo que quiero ser, y en definitiva lo que más íntima y verdaderamente soy —puesto que el querer-ser es uno de los nervios centrales de la realidad del hombre—, cuando en mí sea mínima la perturbación inherente al hecho de vivir en el mundo: «cuando ya esté tranquilo», según el decir de Eugenio d'Ors; cuando, sin entregarme al placer mostrenco, al contrario, sintiendo que me estoy realizando a mí mismo de un modo personal e intransferible, parece anularse en mí la *Sorge* heideggeriana, el cuidado de existir en el mundo. Y familiar, pacífico, entrañable fue el hombre Miguel de Unamuno en su vida y en su poesía —esto es lo decisivo: en su poesía— las pocas veces en que el mundo le deparó una hora de tranquilidad. En definitiva, cuando su alma vital y poéticamente descubría el secreto —lo diré con sus propias palabras— de

esta vida tan preciosa
en que creí no creer.

A la hora de entender a Unamuno, necesariamente habrá que tener en cuenta lo que esta minúscula confidencia —«en que creí no creer»— tan abiertamente manifiesta.

Cinco vidas sucesivas y cinco vidas complementarias veo yo en la existencia temporal de Unamuno. Pero la persona del hombre es una, salvo cuando la personalidad patológicamente se desdobla, y acaso hasta entonces. Los yos sucesivos y los yos complementarios de una persona no son sino formas distintas de un mismo yo, aunque un suceso tan grave y hondo como una conversión religiosa haya partido en dos el curso de la vida personal. Nada más penoso —o nada más grotesco— que esos conversos que se creen obligados a mirar con asco todo cuanto habían sido hasta el momento de su conversión.

Como todo saber histórico, el saber biográfico es un deliberado o indeliberado caminar desde lo que la vida en cuestión definitivamente ha llegado a ser —por tanto, desde el trance en que ya no puede seguir siendo, desde la muerte— hacia lo que era la vida cuando conscientemente comenzó a existir. En cuanto *relato,* la biografía tiene que moverse desde el nacimiento hacia la muerte del biografiado; pero el relato biográfico no sería certero sin un previo *saber* acerca de la figura y el sentido de la vida narrada, y tal saber, sépalo o no lo sepa el biógrafo, exige de la mente una contemplación caminante en sentido inverso al del relato, esto es, desde la muerte de la persona estudiada hasta su nacimiento como tal persona. En los procesos mecánicos, el «antes» determina fatalmente el «después»; en los eventos humanos, la novedad y la imprevisibilidad de todo «después» exigen partir de éste para desvelar el verdadero sentido del «antes». Acaso fuese Dilthey el primero en advertirlo. En cualquier caso, así lo advirtió en sí mismo el sentidor y pensador Unamuno. «Suelo ver las cosas del espíritu —nos dice en su ensayo *El secreto de la vida*— algo a la manera como si las del mundo material las viésemos en un cinematógrafo cuya cinta corriera al revés, yendo de lo último a lo primero, o como si a un fonógrafo se le hiciera girar en un sentido inverso al normal.»

Cumpliendo yo esa sutil regla metódica, pienso que la vida de Unamuno revela su más profundo sentido cuando se la contempla retrospectivamente, a la luz de lo que fueron sus tres últimos meses. Una recatada, luminosa, esencial dignidad ética tienen, bajo su cotidiana apariencia hogareña, los días postreros de don Miguel. No quiere salir de casa. Calla. Lee. Recuerda. Escribe alguna carta, como ésa en que dice a su amigo

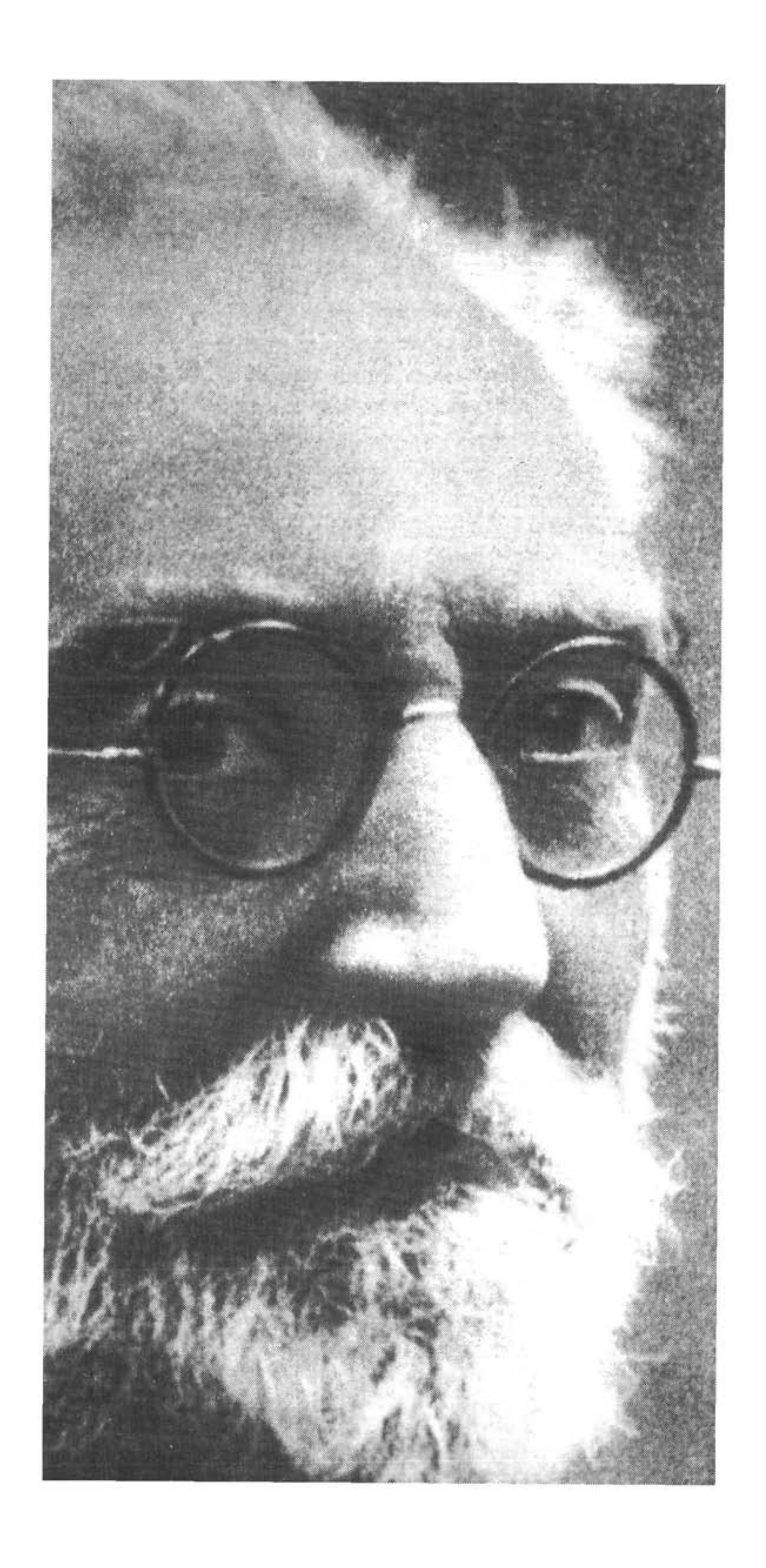
y paisano el escultor Quintín de Torre que la vida le ha puesto «entre los *hunos* y los *hotros*». Nada espera de este mundo, sangriento en torno a él. Compone algún poema para su *Cancionero*. Recibe visitas, entre ellas la de Diego Martín Veloz, el cacique local de otros tiempos, su viejo, chabacano adversario salmantino. ¿No fue acaso Diego Martín Veloz —terrible estampa anecdótica de la provincia española— quien veinte o treinta años antes paseaba ostentosamente por Salamanca, jinete en un caballo capón al que había dado el nombre de «Unamuno»? «Su lucha —dice finalmente Emilio Salcedo— fue contienda civil, y de puro combatir llegaron a quererse.»

Poco antes de morir, solo consigo mismo, Unamuno da último sentido a su vida. Se lo da con su *silencio*. Quien parecía existir sólo al servicio de la palabra, quien sólo hablando y escribiendo para sí y para todos se afirmaba como hombre y como persona, quiere callar, y con ese silencio final presta inédita grandeza a todo cuanto antes había dicho y escrito, depura de intemperancias y estridencias su expresión toda. Da sentido nuevo a su vida, a la vez, con la incipiente y noble *revisión de sí mismo* a que en esos días se entrega. «Me arrepiento de haber escrito *Paz en la guerra*» —la novela en que afirmó por vez primera la fecundidad de una guerra civil sin armas—, dice a su hijo Fernando, y éste lo revelará luego a José Ruiz Castillo. También se lo da con la dramática *defensa de la inteligencia* de su postrer discurso rectoral. Quien había hecho del combate contra la razón —contra lo que en su mocedad recibía este nombre— uno de los motivos centrales de su vida pública, daba término a ésta proclamando a borbotones la dignidad del ejercicio racional de la inteligencia. Con lo cual venía a decir a sus futuros críticos: «Revisad desde ahora cualquier interpretación superficial y apresurada de mi irracionalismo». Ilumina inéditamente, en fin, todo lo que en su pasado fue polémica, con su *práctica final de la convivencia*. Quien a lo largo de su vida tantas veces se había pronunciado «contra esto y aquello» —penúltimamente, ahora lo vemos—, recibía con una suerte de benevolencia testamentaria a bien diversos visitantes: Diego Martín Veloz, Bartolomé Aragón. Qué penetrante luz acerca del ser y la vida de don Miguel arrojan estos terminales encuentros suyos con el viejo que de tan incomprensivo y vejatorio modo había luchado con él, y con el joven que políticamente estaba con quienes habían decidido relegarle al olvido. Toda la biografía de Unamuno cobra significación definitiva y se ennoblece y transfigura cuando retrospectivamente se la contempla desde la Navidad de 1936. Reobrando sobre su propio pasado, su muerte, como la que para sí mismo quería su amigo Maragall, iba a ser *una major naixença*. Así renace entre nosotros.

Volvamos a nuestro tema: la existencia de cinco vidas sucesivas y cinco vidas complementarias en el curso temporal de la existencia de don Miguel de Unamuno; otras tantas vías para viajar hacia el hondón de su persona. ¿Qué dio al conjunto de todas ellas su radical unidad? O, con palabras genuinamente unamunianas: ¿cuál fue el hombre de secreto de don Miguel de Unamuno? Para conocer de veras quién fue Unamuno, la persona de Unamuno, ésta debe ser la pregunta decisiva.[1]

Pedro Laín Entralgo

[1] *Conferencia leída en la Fundación Juan March, de Madrid, el día 28 de octubre de 1986.*



Leer a Unamuno

Cuando nos leemos algún texto sobre Unamuno, de esos cinco mil ochenta y siete que en 1975 había computado Pelayo H. Fernández y que hoy habrán sobrepasado generosamente los seis mil, nos gana la impresión de que todo está claro y que la Semántica nada tiene que hacer allí. Las citas de Unamuno, que fue probablemente el autor contemporáneo español mejor proveedor de palabras citables, se suceden en los estudios sin el más mínimo remordimiento semiológico. No existe el menor reculamiento semántico para poner distancia y crítica frente al significado de las palabras utilizadas, con imprudente audacia, por Unamuno. Su código de signos parece tan transparente como su inequívoca violencia verbal. La unidimensionalidad semántica de sus textos parece conformarse con la tranquila conciencia lingüística de sus ocasionales lectores, como si sus respectivos sistemas lingüísticos coincidieran de la A a la Z, sin más desvíos que los puramente periféricos y desdeñables. Cuando habla de Dios o de inmortalidad o de congoja, un consenso universal parece eludir cualquier problema hermenéutico, pues los cincuenta años transcurridos desde su muerte o, si queréis, los cien años desde sus primeros escritos, no son tantos como para obligarnos a un reajuste diacrónico de sus significados.

Esta candidez semántica explica los numerosos estragos cometidos con su pensamiento. Es verdad que Unamuno es un autor abierto, pese a la contundencia de su expresión y a la frecuencia de sus sustantivos absolutos y compactos, pero, no obstante, es difícil soportar que se le haya podido leer, con beatífica complacencia de ingenuidad parvular, desde las contrapuestas perspectivas del catolicismo y del agnosticismo, del liberalismo y del prefascismo, del tradicionalismo y de la revolución; el ateísmo agónico de Unamuno ha recibido una lectura de cristianismo militante por parte del profesor Armando Zubizarreta y la ortodoxia preconciliar del P. Caminero lo ha empujado hacia el Indice de Libros Prohibidos. La lectura liberal-socialista del profesor Elías Díaz contrasta con el medievalismo fascista que Armando Bazán le detectó, en la turbulencia dialéctica de la guerra civil. Y para que todas las interpretaciones fueran posibles, el profesor Sánchez Barbudo investigó la posible clave hipócrita de su ideología y no han faltado las calas reformistas en su explosivo mensaje de rebeldías perpetuas. Siempre hay en Unamuno una cita que justifica cualquier apropiación, por supuesto, indebida; pero precisamente esta facilidad de lectura invalida cualquier intento de clasificación, sobre todo si es política o religiosa, y en menor grado filosófica.

El profesor Roger Wright, de la Universidad de Liverpool, dedicó su tesis doctoral, bajo la dirección de Stephen Ullmann, el conocido tratadista de Semántica, de la Universidad de Oxford, al estudio lingüístico del vocabulario de Unamuno («A Linguistic Study of Unamuno's Vocabulary»), en los primeros años setenta. El análisis del profesor inglés se organizaba sobre el presupuesto de que «Unamuno quería dar a entender que el lenguaje normal no convenía a su propósito, por ser demasiado racional» y esto

le lleva al investigador semántico a plantearse la necesidad de desentrañar el verdadero significado de las palabras en Unamuno, porque «nos hacen falta grandes esfuerzos mentales para desenmarañar lo esencial de su pensamiento de las palabras, al parecer, poco precisas, en que lo vestía». Y añade: «Me parece que aquí se encuentra la raíz del problema: muchas de las palabras específicas que emplea para exponernos la filosofía no llevan ahí el significado que se les da en el castellano cotidiano. En su propio "lenguaje vital, sentimental, concreto", Unamuno les asigna significados de que carecen en su uso normal. Como dice él mismo, "cada cual tiene su lenguaje y su pasión"».

Este estudio se refiere exclusivamente al vocabulario de *Del sentimiento trágico de la vida,* de 1913, que ejemplifica una parte del código lingüístico unamuniano en ese momento; pero que, teniendo en cuenta el dinamismo intelectual-sentimental de Unamuno, en permanente revisión y rectificación a lo largo de toda su vida, debería ser ampliado y retocado, en busca de una mayor precisión en sus conclusiones semánticas, investigando igualmente el estudio semiológico de los signos unamunianos, expuestos no sólo en sus conocidas obras capitales, constantes citas de la erudición y de la exaltación admirativa, sino en el universo expansivo de sus artículos de periódico, todavía inexplorado totalmente, acrecentado cada año con nuevos descubrimientos, donde su pluma irreflexiva debaja entrever, con permeable ingenuidad, los fondos más espontáneos de su pensamiento sentimental. Y no olvidemos su inagotable epistolario, inédito todavía en su mayor parte, que sirve, por lo poco conocido, para desvirtuar muchas trampas semánticas en que han caído los comentaristas y para concretar el alcance de sus ambigüedades y de sus insatisfacciones lingüísticas. Sin embargo, sigue siendo estimulante la consideración de Roger Wright de que, «dado que Unamuno quería desesperadamente comunicarnos lo que sentía, y seguía diciendo lo que tenía que decir durante muchos años, consta que vale la pena estudiarlo, pero conste además que hay que averiguar lo que quería transmitir por las palabras de que se valía tantas veces para comunicárnoslo».[1]

Un viejo respeto por las palabras, heredado de su antiguo valor taumatúrgico y de su bíblico poder de creación, en los estratos más profundos de nuestro código lingüístico, nos impide ponerlas en la cuarentena de nuestro escepticismo, tomando escepticismo en su sentido etimológico de investigación. Pero las modernas hermenéuticas han abierto la veda de la iconoclasia lingüística. El semiólogo italiano Umberto Eco ironiza en su *Tratado de Semiología General,* cuando dice que la palabra sirve fundamentalmente para mentir, es decir, para ocultar la verdad, para tergiversar la realidad, para expresar una realidad interpretada, para denotar una realidad subjetivizada. También Unamuno había dicho algo parecido, cuando en 1913 escribió, en un texto para una conferencia de La Coruña, que «la palabra entre nosotros se emplea para encubrir el pensamiento o la carencia de él». Naturalmente, no era éste su caso, pues la palabra le servía para indicar una parte de su pensamiento, que siempre desbordaba los límites semánticos de los signos lingüísticos utilizados y necesitaba una constante recuperación de las partes no incluidas en el signo, menesterosas demandantes de aclaración. Y no

[1] *CC.MU., n.º XXIV, pp. 67-103. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1976.*

es que Unamuno, como insinúa Julián Marías, incapacitado genéticamente para entenderlo, fuera un frívolo, sino que su pensamiento exigía un código lingüístico tan flexible y tan personalizado que reventaba las costuras de la lengua castellana, en la que se empeñaba en embutir titánicamente su pensamiento sentimental, proteico y desmesurado.

Unamuno que, como escritor y filólogo, tenía la preocupación de las palabras, era consciente de los límites de su significado y de los riesgos de su utilización. Había palabras de su vocabulario personal que le exigieron una perpetua renovación de su significado. La palabra «Dios», por ejemplo, que fue una de las más frecuentes y de las más importantes de su sistema de signos propios, alcanzó más de una docena de redefiniciones de Unamuno, siempre descontento de su significado y siempre intentando concretar su contenido, que se le escapaba por las fisuras de su contenedor. En realidad, pese a que parezca lo contrario, no sabía lo que significaba la palabra «Dios», que no obstante necesitaba para comunicarnos su pensamiento, en una lucha a brazo partido contra «la cárcel del lenguaje», según la expresión de Octavio Paz. Es decir, que la palabra «Dios», hasta cierto punto central en su sistema de signos, significaba para él muchas cosas, no siempre equivalentes, incluso aparentemente contradictorias, y siempre fáciles de transmitir a través de una contextualidad, ajena a los hábitos lectores de sus devotos. Si quisiéramos fijar un único núcleo semántico para esta palabra, como para tantas otras, tendríamos que conformarnos con unas nebulosas alusiones a algo abstracto, vital y personalizado, poca cosa para nuestra voracidad semántica y nuestra biológica necesidad de seguridades.

Unamuno se creó un código de signos, en el que se integraban su herencia familiar y social, sus experiencias individuales, empezando por su información escolar, los asentamientos de sus lecturas, las huellas de sus conversaciones, las soluciones provisionales de sus enigmas y los inciertos resultados de sus propias meditaciones sobre el lenguaje. Este código lingüístico fue la consecuencia de su intensa vida intelectual y, al mismo tiempo, de su imperativa necesidad de libertad, presupuesto y consecuencia de la actitud de su inteligencia. Estos dos condicionamientos son imprescindibles para ayudar a nuestra penetración investigadora en su sistema de signos. Unamuno era un intelectual y era un hombre libre, circunstancias no siempre coincidentes. Por eso, a las dificultades que toda descodificación de un sistema lingüístico entraña, hay que añadir las que un código tan personal como el de Unamuno implica. Porque no sólo en Unamuno la palabra posee la pluralidad de significados que es habitual en cualquier hablante, mínimamente culto, sino que además sufrió las transformaciones semánticas propias de un hablante en permanente rebeldía semántica, consecuencia de su propio sentido de la libertad, que le llevó a decir, en 1903, «yo amo tanto la libertad que he querido sacudirme hasta del tirano de mi propio espíritu». Total, que esa descodificación que representa toda lectura, exige en el caso de Unamuno un esfuerzo suplementario, normal, por otra parte, en cualquier autor que sea algo más que difusor de tópicos, de realidades mostrencas, es decir de un escritor que sea verdaderamente un creador; pero complicado en este caso por las especiales características de sus preocupaciones existenciales y, por tanto, fundamentalmente, lingüísticas, sin olvidar la arboleda agresividad de su estilo, que incide en los contenidos semánticos de su palabra y le añade

un nuevo atolladero al incauto lector, encapsulado en la simplicidad de su plano código lingüístico.

Retomando la anterior cita de Unamuno sobre la libertad y la tiranía de su propio espíritu, debemos descodificarla y leerla como expresión de una idea que quería decir: amo tanto la libertad que quiero salirme de mi mismo sistema lingüístico; quiero ser tan libre, que no quiero que me aten mis propias palabras. Y esto es comprobable, cuando perseguimos hasta el final cualquiera de sus palabras claves y digo hasta el final en el doble sentido de hasta su agotamiento semántico y hasta las últimas veces que Unamuno las empleó. Si por ejemplo tomamos la palabra «España», sobre la que tanto escribió, a la que tanto amó y con la que llegó a confundirse, trasvasándole su propio yo, como dijo Max Aub: «Don Miguel siempre creyó ser España», y como comentó el profesor Elías Díaz: «La simbiosis Unamuno-España va a llegar a configurarse como auténtica y total identificación, trasvase mutuo de los recíprocos problemas. Unamuno llegará a verse como una España en pequeño y su visión hará de España un Unamuno en grande; el ser de ambos, por supuesto, coincidirá: contradictorio, agónico, en eterna e inacabable duda consigo mismo». Pero no es fácil saber lo que él quería decir cuando decía España, que evidentemente se apartaba del significado que le daban sus lectores tradicionalistas, que descodificaban la palabra, para sus propósitos particulares, aplicándole su propio código lingüístico y no el código de Unamuno. El término «España», como otras muchas veces para él el término «país vasco», podía ser tanto una realidad conclusa e inalterable, el resultado de un proceso histórico irreversible, como una realidad problemática, contradictoria, que necesita rehacerse cada día y que cada día se deshace, al borde siempre de su destrucción. Cuando la dura experiencia de la guerra civil le obligó a repensar todos sus signos, incluso los que más queratinizados estaban, dentro de su sistema, se preguntaba con desesperación de náufrago, en sus notas para el proyecto de su libro sobre *El resentimiento trágico de la vida,* ¿qué es España?, lo que traducido a la lectura de toda su obra anterior quiere decir: ¿qué he estado diciendo durante toda mi vida cuando he dicho «España»?

Es obvio que una lectura válida de Unamuno exige sobrepasar un primer nivel de interpretación, basada en nuestro código de signos; leer sus textos es leerlos desde su propio código de signos. Y la primera condición es deslindar su sistema de signos del sistema de su época, del que naturalmente participaba, pero del que se despegaba voluntariamente, diríamos estilísticamente. Cada época tiene o elabora un sistema que se aparta del de la época anterior y cada autor —y Unamuno en esto es verdaderamente original— se aparta igualmente del sistema de los signos contemporáneos, creando no sólo un sistema de signos distinto del anterior, sino distinto a todos los demás. Y hay que entrar, con todas sus consecuencias, en ese sistema de signos unamuniano para entenderlo y para poder apreciarlo en el conjunto de sus valores. Cuando, por ejemplo, para seguir usando su vocabulario en sus elementos más transparentes semánticamente, habla de «Cristo», tiene poco que ver con el Cristo del catolicismo de su tiempo, en el que había nacido su vocabulario infantil, y mucho menos con el Cristo de la tradición eclesiástica, vertido iconográficamente en el hombre agonizante de la cruz. Para Unamuno «Cristo» es un símbolo o, al menos lo fue en un momento determinado de la evolución de su sistema de signos, del hombre perfecto que representa la verdade-

ra tragedia del hombre: la inútil perfección para la muerte. En su libro capital, *Del sentimiento trágico de la vida,* escribió que «la muerte del hombre perfecto, del Cristo, fue la suprema revelación de la muerte, la del hombre que no debía morir y murió». Apoyados en esta cita, con todas las reservas que las citas unamunianas imponen, podríamos afirmar que la abundante cristología unamuniana no era un signo clerical, ni siquiera religioso, sino un signo universal, perdido su primitivo valor simbólico de la representación estilizada del dios sol, de la esencial condición del hombre, nacida de la angustia de la muerte.

Porque su «Cristo» tiene una lectura personal, inmanente, puramente existencial, que no tiene nada que ver o no tiene que ver necesariamente con la simbología del cristianismo, convertida en simple simbología cultural de Occidente. Cuando, en su poema de «El Cristo yacente de Santa Clara de Palencia», dice que el Cristo de «su tierra es tierra», está descartando toda posibilidad de interpretación trascendental de aquella trágica figura horizontal, rebelde incluso a la tradicional iconografía vertical del Cristo católico. Dice Unamuno:

Este Cristo inmortal como la muerte
no resucita; ¿para qué?, no espera
sino la muerte misma.
De su boca entreabierta,
negra como el misterio indescifrable,
fluye hacia la nada,
a la que nunca llega,
disolvimiento.
Porque este Cristo de mi tierra es tierra.

Ningún signo se levanta de la pura interpretación inmanente de la figura, demasiado humana, de agonizante boca entreabierta, en camino interminable hacia la nada, disolviéndose, sin resurrección posible, en la tierra, en el humus germinal, en el reseco polvo primigenio, en el humanoide barro bíblico. Y Unamuno sigue insistiendo en los signos humanos, inmediatamente terrenales de este Cristo símbolo:

Oh Cristo pre-cristiano y post-cristiano,
Cristo todo materia,
Cristo árida carroña recostrada
con cuajarones de la sangre seca,
el Cristo de mi pueblo es este Cristo;
carne y sangre hechas tierra, tierra, tierra.
Porque él, el Cristo de mi tierra, es sólo
tierra, tierra, tierra,
carne que no palpita,
tierra, tierra, tierra, tierra,
cuajarones de sangre que no fluye,
tierra, tierra, tierra, tierra...

Y los signos siguen devanando su simbología estrictamente humana, nunca mejor dicho a ras de tierra, acumulando sucesivos estratos metonímicos, hasta que de pronto el poema, con un quiebro muy unamuniano, introduce la desorientación, la duda, el desencanto materialista, la contradicción y, por consiguiente, la angustia. Y si todo estaba suficientemente claro hasta este momento, y si el Cristo de la tierra era un símbolo

puramente humano, presuponiendo a Heidegger y su «ser para la muerte», al final, en los últimos versos el poema incumple todas nuestras expectativas y destroza todas nuestras seguridades y nuestra tranquilidad dialéctica, y no sería Unamuno, enemigo de cualquier unidimensionalidad, si no nos chasqueara una vez más, oponiendo a este Cristo personal y humano, terrenal y sanguinolento, el Cristo tradicional del espiritualismo cristiano, el Cristo de la fe religiosa, el creado en los cielos por la angustia colectiva, y diciendo:

¡Y tú, Cristo del cielo,
redímenos del Cristo de la tierra!

Cristo era una palabra y una imagen que se encontraban hechas, en el sistema de signos recibidos de la tradición cultural, a las que él aportaba su propia simbiología, que incluía no sólo la angustia de la muerte, sino la angustia de la duda, enriqueciendo el signo heredado y convirtiéndolo en signo particular. Pero podemos preguntarnos si esa simbología, reconvertida por Unamuno, nos interesa algo; si incluso liberada de sus adherencias de sacristía nos afecta de algún modo. Porque, realmente, ¿esa simbología podemos calificarla de nuestra? ¿Nos importan sus connotaciones y sus denotaciones? ¿Nos comunica verdaderamente algo? O ¿es sólo válida para los creyentes, para los colectivos religiosos que conservan una fe, aunque sea problemática? Este símbolo metafórico, ¿habría, entonces, agotado sus posibilidades de lectura, fuera del tiempo en que fue creado y al margen de aquellos exclusivos lectores para los que fue creado, en la frontera de la heterodoxia religiosa, con un pie fuera y otro dentro del cristianismo agonizante, entre los siglos XIX y XX?

Pero, poco valor tendría Unamuno, si no pudiéramos leerlo hoy, en un contexto cultural distinto al suyo. Como diría Borges, en *Otras inquisiciones,* retomando una idea generalizada: «La obra que perdura es siempre capaz de una infinita y plástica ambigüedad; es todo para todos, como el Apóstol; es un espejo que declara los rasgos del lector y es también un mapa del mundo». En ese sentido, el Cristo de Unamuno podemos leerlo como un signo de la conciencia individual atormentada, angustiada por sus propias dudas acerca de su propia realidad y permanencia y acerca de la realidad de sus contenidos y de sus decisiones. Los tradicionales signos del Cristo tradicional prestaban todos sus valores a este nuevo contenido, densificando su polisemia: era un hombre sufriente, con todos los estigmas del dolor, frente a una muerte que no se merecía, era la absurda culpabilidad kafkiana, el heideggeriano ser para la muerte, la camusiana lucidez inútil, la unamuniana demanda de la inmortalidad merecida.

El Cristo era, para Unamuno, un símbolo que ya había hecho las pruebas de su aceptación histórica y colectiva y, por tanto, le servía a él para representar sus angustias personales. Por eso, hoy podemos seguir leyendo ese Cristo de tierra e incluso enfrentarlo con un hipotético Cristo del cielo, aunque culturalmente hayamos perdido el signo religioso de ese símbolo. No hace falta creer en el Cristo tradicional para entender y gozar este poema, que sobrepasa sus connotaciones religiosas, para denotar las angustias existenciales del hombre de cualquier época, con tal de aplicarle la descodificación semántica adecuada. Porque, naturalmente, el último acto de la conciencia lectora es la integración del sistema de signos del autor en el suyo propio, en el del lector, una vez conocidos los signos del autor e integrados en su sistema de signos, en el del autor.

Hay otra palabra que nos permite llevar adelante esta propuesta de lectura actual de Unamuno, que justifique su contemporaneidad y su permanente valor de autor clásico, que le facilite a cada tiempo su propia lectura, del mismo modo que hoy podemos seguir leyendo a los trágicos griegos, sin tener que creer necesariamente en su mitología y sin participar de las historias domésticas de su historia pública. Es una de esas palabras clave para entender a Unamuno y probablemente la más culpable de los mayores malentendidos sobre su pensamiento, que ha asustado y confundido a muchos de sus lectores, creando un incomprensible distanciamiento hacia su obra. Es la palabra Dios, que carece de una imagen justificativa y tentadora, como la de Cristo. Con ella entramos en el ámbito lingüístico más individualizado de Unamuno; por así decirlo, en el corazón del problema. Porque casi la mitad de la bibliografía unamuniana está encallada en esta palabra. Si creía o no creía en Dios se hizo durante mucho tiempo, el centro del debate hermenéutico sobre Unamuno.

Para entendernos, deberíamos hacer un sucinto repaso a la semántica histórica y analizar, para empezar, lo que la palabra «Dios» ha significado para las sucesivas generaciones de hispanohablantes, con lo que podríamos, al final del recorrido, estar en condiciones de investigar lo que Unamuno quería decir cuando decía Dios. Es muy conocida la anécdota en que le preguntaron a Unamuno si creía en la existencia de Dios, a lo que contestó que, antes de responder, le dijeran qué significaba «creer», qué significaba «existir» y qué significaba «Dios». Por nuestra parte, antes de investigar lo que la palabra «Dios» significa para Unamuno, tendríamos que saber lo que significa para nosotros, lo que entendemos que hay detrás de ese signo tan universal como singular, dando por sentado que la palabra «Dios» no es una excepción del sistema lingüístico y ocupa su lugar correspondiente dentro de él, con su propio «campo semántico», utilizando la expresión del profesor Ullmann, con sus conceptos opuestos y concomitantes, con toda la galaxia de sus sinónimos y de sus antónimos, con el entramado de sus conexiones teológicas, históricas, morales y hasta políticas.

Y si nos colocamos dentro del sistema de expresión literaria, la palabra «Dios» adquirió un significado distinto no sólo para cada época, sino para cada escritor. Cuando Juan Ramón Jiménez, por ejemplo, escribe que «Dios está azul», dentro de su panteísmo impresionista, para expresar la intensidad cromática y la plenitud cenital de un cielo limpio, alto y total y al mismo tiempo la intensidad de esta experiencia sinestésica personal, está muy lejos de pretender significar con la palabra «Dios» lo que Quevedo quería decir cuando escribía que «Dios estaba vestido de sí mismo», con su conceptismo hiperbólico, para indicar el sesgo intelectual de sus preocupaciones lingüísticas, de su abismal buceo en las palabra y de su absoluta desrealización de los signos. Y ambos están muy lejos de las lamentaciones sentimentales, de la angustia de la sexualidad insatisfecha, cuando Bécquer exclamaba: «Hoy la he visto y me ha mirado; hoy creo en Dios», donde la palabra «Dios» parece un elemento gratificante, de existencia condicionada al placer conferido, una especie de transfert celestinesco de un orgasmo diferido. En cada uno de estos autores, la misma palabra cumple una función distinta, dentro del código lingüístico de cada autor, en relación con todo el conjunto de su sistema de signos.

Cuando Espronceda, en *El estudiante de Salamanca,* primero, y en *El Diablo Mun-*

do, después, se rebela contra Dios, ese Dios estigmatizado es tanto una idea religiosa, como una idea moral burguesa, contra la que reacciona violentamente, como una idea social, que ahoga su sentido de la libertad, y hasta una idea histórica y política, que mantiene los objetivos de su rebeldía. Dios es, para él, la suprema encarnación de una sociedad, contra la que se levanta, enfurecido y soberbio, con toda la opulencia verbal de su romanticismo desatado. Dios es tanto Fernando VII, como Calomarde, como el conde de Toreno, como el rey Luis Felipe o el marqués de Salamanca o el marido de Teresa Sancha. Dios es el negativo de sus positivos, el envés de su haz; será el signo que asume todas sus ataduras, desde las más concretas hasta las más abstractas, el gran culpable. Para Pedro Salinas, la protesta de Espronceda es la protesta del «nuevo hombre, el hombre romántico, que se alza contra el misterio de la vida y de la realidad y se encara con Dios en actitud de rebeldía satánica», lo que le conduce a «la rebelión contra la realidad», confundiendo a Dios con esa realidad opaca y limitativa.

Para Cecilia Böhl de Faber, «Fernán Caballero», la palabra «Dios» tenía también un significado muy singular. En *La Gaviota,* 1849, recoge las modas ideológicas y las lingüísticas de su tiempo que las expresan. Entre estas modas, a las que naturalmente los personajes conservadores del libro miran con muy malos oídos, nos encontramos con el modo de nombrar a Dios, a mediados del siglo XIX, en vísperas casi unamunianas: «Otra advertencia, dice una de aquellas damas cultas, inteligentes y reaccionarias, encantadoras e ingenuas traductoras del pensamiento de doña Cecilia, si nombráis a Dios, llamadle por su nombre y no con los que están hoy de moda: «Ser Supremo», «Suprema Inteligencia», «Moderador del Universo» y otros de ese jaez... En el nombre de Dios se encierra todo», y añade: «Estoy cierta de que antes de haber consumado del todo su rebeldía, Lucifer nombraba a Dios el Ser Supremo...», para terminar diciendo: «Dale a Dios el nombre que se dio El mismo, que nadie ha de ponerle otro mejor». Con lo que el nombre de Dios es un signo del buen gusto de los viejos tiempos, de la tradición y del apartheid del Antiguo Régimen; porque nada debe cambiar, ni siquiera el nombre de Dios, que no tiene atributos racionales, sino sonido irracional.

Y, en un hombre de rasgos casi unamunianos, de literatura también frecuentemente autobiográfica, en una situación igualmente crítica, con un cambio de valores que escapaba a su comprensión, en San Agustín, la lectura de la palabra «Dios», que llenaba sus libros y obsesionaba su mente, tiene una lectura muy particular. Su *Ciudad de Dios,* que es evidentemente, a primera vista, una metáfora cristiana, la expresión simbólica de un deseo insistentemente mantenido, tiene también una lectura histórica, sugerida por las circunstancias en que fue escrita la obra. Como recordáis, San Agustín escribió el que sería uno de sus libros más significativos, es decir, más llenos de signos, *La Ciudad de Dios* en plena batalla de la ciudad de Hipona, cercada por los vándalos de Genserico y defendida por el general romano Bonifacio. En aquel asedio, en el que San Agustín metaforizaba no sólo la tragedia del hombre en la tierra, lejos de Dios, sino la terminación de un período histórico, en el que él se había formado y había vivido, la «Ciudad de Dios» era también la Roma eterna, sólida, indestructible, universal y lejana, a la que las huestes vandálicas de Genserico no podrían destruir, ni profanar, con lo que la palabra «Dios» en este texto tiene también una lectura histórica.

También en Unamuno, Dios significaba otra cosa, que descarta cualquier lectura inmediatamente religiosa, sobre todo si conocemos la insistente metaforización de su es-

critura, que tenía en la utilización de la metáfora su característica más diferencial. Por lo pronto, debemos empezar por recordar que Unamuno no sabía lo que significaba la palabra «Dios» y que se pasó la vida buscando su significado. Esta ignorancia semántica podría servir para reforzar la hipótesis de su filosofía de la incertidumbre. Mal podía estar seguro de nada, quien no sabía lo que las palabras, que serían los útiles de la certeza, significaban, lo que querían decir. Tengo recogidos aquí algunos de los vanos intentos de Unamuno por atrapar el significado de la palabra «Dios»; pero antes de iniciar el desfile de mis fichas, insistamos en su voluntad de un lenguaje metafórico, que le hizo no sólo escribir que «la metáfora es la madre espiritual del lenguaje» (1905), sino confesar en 1913: «No pretendo otra cosa sino discurrir por metáforas», después de haber escrito en 1904 que «el lenguaje es esencialmente metafórico», y en 1908: «Sé que el lenguaje, y el pensamiento con él, es metáfora». Y, en un inédito de hacia 1920, incluido en el tomo VII de sus OO.CC., llega a decir: «Lo que no es metáfora es cosa muerta».

En 1898, definía a «Dios», escribiendo: «¿Qué es Dios más que el deseo infinito, el supremo anhelo de la Humanidad?»; y, al año siguiente, describió, a su modo metafórico, el nacimiento de la idea de «Dios», diciendo que el hombre, ante un espectacular crepúsculo de nubes gloriosas y rayos esplendentes, «cayó de hinojos y brotó de las entrañas de su espíritu pura oración sin palabras, música del alma, oración que cristalizó en la idea de un Dios que tiende la esplendidez de su mano sobre la desnudez de la tierra». En 1906, dijo: «Dios es, ante todo y sobre todo, la verdad. Y ¿qué es la verdad?... Verdad es lo que cada uno cree ser tal en el sentido moral». En 1911, acotaba con más precisión el campo semántico de la palabra «Dios»: «Dios es mi yo, infinito y eterno, y en El y por El soy, vivo y me muero». En 1913, en el libro que más y más extensamente habló de Dios, en *Del sentimiento trágico de la vida,* fijó otro concepto de la divinidad, inició otra veta semántica para desentrañar el significado de «Dios». Dios sería una creación colectiva para darle sentido al universo: «Dios es un producto social»; «Dios es la más rica y más personal concepción humana»; «Hemos creado a Dios para salvar al universo de la nada» y «creer en Dios es querer salvar la finalidad humana del universo». Y también, como para erosionar cualquier tipo de seguridad, dijo allí mismo: «La idea de Dios es una hipótesis». Y para acentuar su inseguridad, en 1931 volvió a la definición de 1911: «Dios es el universal concreto, el de mayor extensión y, a la vez, de mayor comprensión; el Alma del Universo, o, dicho en crudo, el yo, el individuo personal, eternizado e infinitizado».

Podríamos continuar la relación de las citas, para darle vueltas a la idea de Dios en Unamuno, que llegó a identificar el Espíritu hegeliano con su Dios personal; pero ya tenemos bastante con esta permanente rectificación de citas. Sin embargo, en un escritor, como en cualquier hablante, creador de su propio sistema de signos lingüísticos, lo importante no es tanto conocer el significado de cada uno de estos signos, como encontrar su lugar en el conjunto del sistema, una vez deslindado este conjunto. En Unamuno, signos como Dios, como yo, como eternidad, como nada, como congoja, como inmortalidad o como ser son inevitables en un primer diseño de su sistema lingüístico y forman un entramado de elementos, relacionados entre sí, mediante relaciones de contradicción o de afinidad. No podemos ahora entrar en la investigación de su sistema de

signos; pero sí podemos esbozar algunas particularidades, que nos acompañen en nuestro camino.

Como es sabido, el «Yo», entre la eternidad y la precariedad, entre el infinito y la nada, es el centro de su sistema de signos, y el «ser» es el primer predicado de su existencia. El ser, la palabra ser, tanto como nombre sustantivo que como verbo, ocupa el centro de sus preocupaciones. Ser era la totalidad de la expresión de Unamuno, que, como escritor, encontró en esta palabra, enlazada estructuralmente con la palabra «yo», su más profunda realidad. Como se ha dicho tantas veces, y nadie con más precisión que François Meyer en la *Ontología de Unamuno* (1955), «ser» era su único problema, es decir, su única palabra; todas las demás son palabras planetarias, signos adjetivos, que giran alrededor de ese núcleo germinal. Pero la palabra ser tiene en Unamuno muchas lecturas: una lectura ontológica, otra existencial, religiosa, psicoanalítica y probablemente muchas más. La palabra ser lo define y, a través de ella, podemos iniciar una vía hacia su conocimiento y hacia la consecuente construcción de su sistema de signos.

Y es precisamente desentrañando lo que Unamuno entendía por «ser» y tratando de explicar el lugar que ocupa la palabra «Dios» en la galaxia lingüística de ese «ser», es como estaremos en condiciones de leer a Unamuno como nuestro contemporáneo, como un autor actual, al que podemos seguir leyendo hoy como si acabara de escribir ahora mismo sus palabras y hacer con él la prueba de su clasicismo, si escritor clásico es aquel que le permite a cada tiempo su lectura particular. Porque leer a Unamuno, como a cualquier otro autor, es llegar hasta el fondo de su sistema de signos y leerlo desde sus propias coordenadas semánticas. Y mi propuesta es que, si hacemos eso, descubriremos que Unamuno está más cerca de nosotros de lo que una superficial lectura, estrictamente lexicográfica, pudiera hacer suponer. Sólo una lectura semántica de Unamuno nos puede dar la clave de su actualidad; pero, antes de nada, debemos empezar por preguntarnos qué significaban las palabras «ser» y «Dios» para Unamuno, siendo Dios un concepto subsidiario del ser, que a su vez lo era del yo.

El ser ocupa el centro del sistema lingüístico de Unamuno; pero no debemos caer en la tentación de reducir este ser a su exclusiva dimensión ontológica, sobre todo conociendo la insistencia de Unamuno en «el hombre de carne y hueso», que es, según él, «el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía». Porque el ser para Unamuno es el ser hombre, vivir, existir, tener densidad humana, grosor existencial, ser persona, con un perfil diferencial, con una individualidad y, como consecuencia, permanecer, sobrevivir, seguir siendo, no morir. Lo que le aterraba, como tantas veces confesaría, era dejar de ser, no existir. En alguna ocasión recordó que, de niño, nunca le asustaba la idea del infierno, porque se decía: «Pero ¿allí se sigue siendo? Entonces, no es tan malo; lo peor sería la nada». De esta temprana obsesión por el ser, frente a la nada, se deduce fácilmente su preocupación por la inmortalidad. Lo que temía de la muerte no era el más allá, sino el dejar de ser como en el más acá. Toda su filosofía se ordena, no desde la idea religiosa de la inmortalidad del alma, sino desde la idea laica de la mortalidad del ser. Y de este temor de la mortalidad del ser, nace la angustiosa necesidad de una garantía de la inmortalidad, que en su vocabulario no podía ser otra cosa que la idea de Dios, verbalizada desde la tradicional concepción religiosa que había creado el léxico de su cultura.

Inmerso en una cultura cristiana y educado lingüísticamente en un ámbito católico, su léxico inevitablemente tenía que mantener a lo largo de toda su vida fuertes dependencias respecto al vocabulario religioso de su niñez. El léxico ni se inventa, ni se elige, se personaliza únicamente. Ese vocabulario religioso, desarrollado alrededor de la idea-palabra de Dios, formaba parte del primer sistema lingüístico de Unamuno, el que prematuramente le había servido para expresar las iniciales manifestaciones de su mundo interior, más allá de la mostrenca funcionalidad del lenguaje. Y en un hombre, en el que la niñez estuvo tan arraigada en su memoria, es explicable esta fidelidad al primer sustrato de su sistema lingüístico, que después iría recibiendo los sucesivos aluviones de sus lecturas y de sus experiencias, y que maduraría impulsado por sus necesidades de una expresión personalizada, individualizada, estilísticamente diferenciada. Pero, emergente en todos los estratos de su sistema de expresión, la palabra «Dios» se constituyó como una palabra necesaria, relacionada con la palabra «ser». Y como «el hombre piensa con palabras», según él ya reconoció en 1887, en una Conferencia en *El Sitio* de Bilbao, recogiendo las viejas tesis medievales de Roscelino y las recientes, entonces, del psicólogo inglés Lewes, su sistema de signos se perpetuó estructuralmente en su pensamiento, sin que su pensamiento tenga que ser necesariamente religioso.

Las metáforas unamunianas sobre la divinidad son particularmente interesantes para definir su idea de Dios. En 1898, en el drama «La Esfinge», Unamuno expresó un concepto de la divinidad a través de una metáfora de indudables resonancias maternales: «¡Sólo quiero que el Padre invisible me coja en su regazo, sentir el calor de su inmenso pecho, el ritmo de su respiración, mirarme en su mirada, en ese cielo limpio y puro, y dormir en paz!» En su famosa conferencia del Ateneo de Madrid, de 1899, «Nicodemo, el fariseo», comparó, en una metáfora que no sería infrecuente en su obra, a Dios con el mar, mediante una perspectiva panteísta, que siempre le tentó: «Comunícanse las eternas honduras de nuestra alma, con la hondura eterna de la creación que nos rodea, con Dios que habita en todo y todo lo vivifica, con Dios, en quien como el mar común somos, nos movemos y vivimos. Cuando Dios, que habita en el último seno de todo, se te muestra en tu conciencia, uno consigo mismo, que en tu último seno habita, te ves perdido en el mar inmenso, sin propia conciencia temporal, en esplendente conciencia eterna, viviendo en El a tu propia vista». He propuesto, en mi libro *Salamanca, la gran metáfora de Unamuno,* una lectura psicoanalítica para ambas metáforas y para todas las metáforas semejantes de su obra, que parecen traducir esa experiencia infantil de que habla Freud y a la que llama «experiencia oceánica» de los primeros atisbos de la conciencia humana, durante el período de su formación, que se queda sumergida en el inconsciente y que luego aflora a veces en los sueños.

Pero este Dios personalizado que garantizaba la inmortalidad de su ser, que su yo necesitaba imperativamente, era la herencia del individualismo romántico de su siglo XIX natal, que Octavio Paz reconocería diciendo que «Unamuno fue el gran poeta romántico que España no tuvo». Porque, para entender a Unamuno, tenemos que situarlo históricamente y explicar la germinación de su lenguaje desde las circunstancias de su nacimiento. Unamuno nació poco después de mediado el siglo XIX, en 1864, y su educación y su formación espiritual están dentro de este siglo. Pensemos que todavía vivió en su niñez la última guerra carlista y que el general Espartero era todavía, en su tiem-

po, una especie de mito vivo para la imaginación liberal de un muchacho bilbaíno. No se ha estudiado bien todavía las grandes deudas que, histórica e ideológicamente, Unamuno tiene con el siglo XIX. Sabemos que su formación universitaria fue totalmente decimonónica y que el historicismo y el positivismo fueron las dos obsesiones de su juventud universitaria. Marx, aunque no lo conociera directamente hasta más tarde, fue una tentación permanente, a través de referencias y refritos, para explicar su entorno social de un Bilbao incipientemente capitalista y obrero. No ha habido ningún inconveniente en interpretar toda su obra, tan fuertemente autobiográfica, como un asomarse a su inconsciente, como una deuda totalmente involuntaria a las introspecciones freudianas, en lo que tienen de descubrimiento de las raíces del yo. También se ha podido relacionar su violencia dialéctica sobre la cultura con la gran obsesión nietzscheana de liberar al hombre de sus herencias espirituales. Yo mismo, investigando la leyenda de *El estudiante de Salamanca* de Espronceda y, en general, la obra de este poeta romántico, he podido comprobar las numerosas dependencias, incluso verbales, que Unamuno tenía respecto al romanticismo y sus afinidades de lector con la poesía esproncediana, cuya prueba más evidente, aunque más superficial, sería su libro de poesía amorosa, *Teresa,* titulado con el nombre de la amada muerta de Espronceda, su gran canto de amor, entre la vida y la muerte, entre Eros y Thanatos, entre la fugacidad y la eternidad, que se mueve entre la herencia verbal tanto becqueriana como esproncediana.

Debemos situar esa permanente exhibición del yo unamuniano dentro de los estímulos de esa herencia del siglo XIX, que Unamuno recibe y desde la que se crea a sí mismo. Fue el romanticismo, hijo de la Ilustración y de la Revolución francesa, el que colocó en el centro de las preocupaciones intelectuales el interior del individuo, la necesidad del máximo subjetivismo, la explosión sentimental del hombre. La contradicción entre el racionalismo del Siglo de las Luces y la experiencia histórica de la revolución industrial alentó esa floración del individualismo, que fue la característica más marcada del XIX, y que tendría su último representante en Freud, según los investigadores históricos del psicoanálisis, como el norteamericano Norman Brown; Freud daría explicación racional a la rebelión romántica, como él mismo reconoció muchas veces diciendo que los poetas, mucho antes que él, habían descubierto el inconsciente, y entre la lista de sus poetas están citados los del XIX.

Pero con este equipaje de exaltaciones y preferencias, Unamuno vivió en el siglo XX, sin enterarse de nada. Sus personales preocupaciones, originadas en el interior de ese yo decimonónico que lo constituyó, le impidieron poder vivir en el siglo XX con la óptica necesaria para entenderlo. Las fuerzas desencadenadas por la revolución industrial, que han marcado nuestro siglo, lo han convertido en el siglo del socialismo, entendido no como una forma de expresión política, sino como una manera de entender al hombre. En un movimiento pendular, el acento pasó del individuo a la sociedad, lo colectivo privó sobre lo personal. Las grandes tentaciones de nuestro siglo están orientadas por el colectivismo, llámese revolución soviética o sociedad de consumo. El industrialismo, creado por la burguesía, máxima representación del nuevo individualismo del XIX, entre la aventura y la imaginación, era urbano. Y la ciudad imponía el gregarismo, la aglomeración de sucesivas serializaciones humanas. No hará falta recordar, para los que hayan leído un poco a Unamuno, su violenta y permanente diatriba contra las grandes ciudades, entre las que incluía, por supuesto, Bilbao, y no digamos Madrid,

Londres y París. Su amor por las ciudades antiguas, incluso medievales, traducía ese mismo rechazo del gregarismo y de la serialización. La marea creciente de la socialización moral llenó el horizonte intelectual de nuestro siglo y Unamuno, heredero de sí mismo, se rebeló contra ella, y se hizo, también en esto, contemporáneo de la reacción finisecular que estamos viviendo contra los dioses del siglo XX.

Porque es precisamente su impermeabilidad a lo que ha sido y hasta cierto punto todavía sigue siendo la historia del siglo XX, lo que nos hace actual a Unamuno y lo que nos permite entender el código de sus signos lingüísticos. Ese triángulo semántico de su yo, su ser y su Dios encierra su individualidad frente a la masificación, frente a la serialización de los signos comunes. Esa «yoización», que como una enfermedad él se notaba, es precisamente la que nos acerca a él, en este fin de siglo homogeneizador y concentracionario. Hace unos años Max Gallo publicó un libro con el título de *La tercera alianza, para un nuevo individualismo,* en el que detectaba esa necesidad. En este sentido Unamuno tiene muchas propuestas que hacernos todavía. Su yo inagotable, lleno de rebeldías y marginaciones, es una sugerencia perpetua.

Toda la obra de Unamuno es una dialéctica entre su yo y algo externo, que, en su representación más abstracta, es Dios, pero un Dios que nada tendría que ver con el Dios tridentino y sus implicaciones políticas, sino más bien con el Dios luterano, que se comunicaba directamente con cada conciencia individual, sin pasar por la reglamentaria vía jerárquica. Pero no creo que Unamuno quisiera expresar esa idea de Dios, sino que para él la palabra «Dios» significaba una totalidad, la máxima totalidad, frente a la que el yo se definía, que no era ajena a él, puesto que nacía de su necesidad de supervivencia. Yo he propuesto en mi libro *Salamanca, la gran metáfora de Unamuno,* la lectura de ese Dios como el transfert de la idea de la madre, en los recuerdos pre-verbales de Unamuno. Ese Dios de Unamuno no es religioso, sino garantía de su individualidad, reforzada por la idea de la inmortalidad. En *La agonía del cristianismo,* decía que «el fin de la vida es hacerse un alma, un alma inmortal; un alma que es la propia obra, porque al morir se deja un alma, una obra a la historia», donde no hay ni rastros de trascendencia religiosa, sino afirmación, una vez más, de una tarea humana, de un esfuerzo para constituirse como hombres, de un deber cuyo cumplimiento nos humaniza, densifica nuestra humanización, siempre incompleta.

De tal manera que leer a Unamuno, desentrañar su sistema de signos lingüísticos, es aprender a leer la libertad, en el universo concentracionario de nuestro fin de siglo.

Luciano González Egido


UNAMUNO

Confesiones del desesperado heroico

Soy testigo, soy el único testigo de mí mismo. Basta de juegos de palabras, de artificios sintácticos, de malabarismos con las fórmulas: tenemos que encontrar la gran ley del corazón.
Antonin Artaud

Si algún código intelectual ha caído en el descrédito absoluto, éste es el que establece las leyes del racionalismo de inspiración y propósitos científicos. A tal punto que, en su ánimo por definir la realidad, pretende transformarse con nuevas formulaciones. La en otro tiempo deseada y asequible diosa razón se ha transmutado en el transcurso de las últimas décadas en un motivo de recelo y controversia para los intelectuales, y sobre todo para los que, abarcando un área más amplia de interrogantes, se llaman o son llamados filósofos.

La reacción es comprensible. Las averiguaciones adquiridas a través de los criterios racionales de reflexión y los métodos científicos se han sucedido con tanta velocidad, de un modo tan arbitrario y falto de humanidad que chocaban, en la práctica, con sus argumentaciones inspiradoras. Y peor aún: con la realidad, transformada en espejismo. ¿Son comprensibles a estas alturas los gélidos productos del racionalismo que conceptúa la realidad como una lógica de dominó? ¿Son comprensibles, incluso desde el racionalismo (es indiferente si interesado o filantrópico; la realidad ha probado que en el campo de los hechos racionales las intenciones no son trascendentes), acontecimientos como la bomba atómica, que no puede desprenderse de su correlativa «justificación teórica»; las guerras «fría» y bacteriológica, la muerte de cinco millones de niños, por día o por año, coincidiendo con el despilfarro consagrado por las sociedades opulentas...? Miles de sucesos, fenómenos, bosques tomados por árboles, y árboles conceptuados como bosques, nos proporcionarán la respuesta.

En el debate los criterios racionalistas siempre pedirán un gesto de cortesía, un espacio de silencio o un voto de confianza, aprovechado matemáticamente para la elaboración de una defensa de la pureza que ilumina —de un siglo de luces proceden las mitologías racionalistas— los objetivos de la razón. Pero ello no constituye una respuesta.

Nos hallamos ante la contradicción brutal entre la *testarudez de los hechos*, expresión estratégica de Lenin que la historia ha transformado en una metáfora pobre —pero reveladora—, y la ingenuidad de quienes, desde unos presupuestos culturales, mitad teólogos, mitad militantes de la verdad científica, aspiran a comprender y conquistar la naturaleza, partiendo de los estadios más sencillos a los más complejos e insufribles. Lo cual no es ir muy lejos ni tampoco acceder al interior del problema. La diosa razón, que decretara en los albores de su reinado, el relevo entre la explicación providencial y el poder omnímodo del Estado, no supo —y tal vez no pudo— ser coherente con

Escultura de Unamuno, por Victorio Macho

las enseñanzas de que era portadora. Desde *Cándido,* de Voltaire, hasta *El siglo de las luces,* de Carpentier, *Del cero al infinito,* de Koetsler, y las sátiras éticas de Italo Calvino, Leonardo Sciascia, Darío Fo, sin olvidar *Las manos sucias,* de Jean-Paul Sartre, títulos enunciados como ejemplos representativos del proceso libertador que pretende transmitir e imponer el orden armónico, tomado de una quimera política, a las sociedades más civilizadas, se insiste en la parábola del «sueño» que transforma las flores en patíbulos, guillotinas y otros instrumentos de muerte, al enfocar el problema del hombre. Su papel, en el seno de la sociedad regida por un sistema perfecto, se reduce a la nada.

En un sentido histórico este drama comunica con el grave conflicto de la muerte del imperio racionalista —que agrupa el de sus numerosos derivados y sus espinosas ramificaciones—, y con la posibilidad indeseada de caer en las euforias que desbordan el vitalismo que, en virtud de la ley del péndulo, suelen convertirse en sistemas paralelos que proclaman su propia lógica, con semejantes dosis de autoritarismo. También en estas corrientes se aprecia la costumbre de la desmesura.

Por ello debe hablarse de la tendencia irresistible que conduce al ser humano a elaborar y sostener dogmas para disimular o desarmar el temor a los compromisos que impone la existencia, desde posiciones intelectuales o desde la adopción de posturas activas que tienen peso o influencia entre los seres humanos concretos. El objetivo cierto estriba en la salvación del vacío que la razón no ha sabido espantar de lo cotidiano, y en conseguir que las capacidades del individuo no le arrebaten su papel, en un orden general.

Tales razones, en previsión de fáciles desorientaciones sofistas, que la mediocridad torna siempre «última moda» en el mercado de las ideas, obligan a precisar que, tanto en un sentido histórico como en el de la filosofía estricta, las argumentaciones racionalistas quieren transformarse desde su propia entraña por algo similar al «sentimiento de culpa». Ello no deja de constituir una paradoja sorprendente en este ámbito. Tanto la defensa de la razón, como principio y fin únicos de una labor intelectual y de sus logros científicos consecuentes, como su exaltada «religiosidad», ha conducido a la grave contradicción del progreso técnico y material excesivo, que no es posible asimilar *razonablemente.* Tampoco es posible recuperar, superando las antiguas disputas sobre las necesidades del individuo, las de la comunidad y las de los sistemas de poder establecidos, los primeros esquemas elementales del proceso. Ahora el debate se plantea de hecho entre la condición del individuo y las opciones que le ofrece el entorno, en el que se halla como un extraño.

Desde luego la crítica del racionalismo —sea éste antiguo, renovado, viejo, reciente o histórico— no tiende a conjurar ni a repudiar los hallazgos de Copérnico, Spinoza, Kant, Russell o Bloch, sino que se propone establecer el problema de las consecuencias de una sistemática implacable que apenas ha sabido ofrecer respuestas respecto a hechos o preguntas latentes como la humanidad, el poder o la vida cotidiana.

La figura del «eslabón perdido» entre las filosofías lógico-racionalistas y la existencia del individuo, en los actos y acontecimientos corrientes, por nimios que éstos sean, se

manifiesta como una alegoría cargada de actualidad o incluso como una triste revelación. La revelación ofrece vacíos y lagunas.

Ello no conduce al consabido tema de la «crisis». No es una filosofía o una actitud intelectual la que se encuentra en crisis. Es un sistema ideológico frente a las exigencias de la realidad, lo que se discute. Por este motivo sorprenden con amargura los comentarios cultistas de Umberto Eco cuando en «La estrategia de la ilusión», con el interrogante humorístico «¿Crisis de la razón?», desarrolla en la repetición una sistemática de conceptos elementales que sostienen la génesis de una corriente filosófica, y vuelve a confundir el tema de fondo con planteamientos que abarcan desde los imperativos profesionales o de «gremio» hasta el moderno sistema de castigos y premios, como representaciones fiables de una racionalidad subsistente. La confusión se agrava en cuanto que Eco, que reincide en sus alusiones al terrorismo con pretensiones humorísticas, clásicas en sus artículos y ensayos, entre la exageración y definiciones escolares, mezcla en el relato de sus juicios una réplica de sensibilidad —las declaraciones a los medios de comunicación de masas de un escritor, a quien no menciona—, con el estridente estribillo idealista del sentido común de los primitivos planteamientos racionales.

En realidad, Eco no capta el núcleo de discusión intelectual en torno a la cual los pensadores —los racionalistas en primer término— están tratando de aportar una «vía de salida» global —esto es: humana, crítica, emancipatoria, y cierta o comprobable— al discurso clásico de la óptica racional y a su papel en nuestra época. Si para Eco, que «divulga» con habilidad los tópicos debidos a la diosa razón, aportando a ésta el valor de un semáforo que regula la preferencia de paso de automóviles y peatones en una ciudad, el pensamiento racional se traduce en una nueva referencia cultural —la crisis ha de quedar aparcada, por constituir una referencia abstracta—, se desfigura la polémica. La justificación de las notas pretendidamente aleccionadoras de Eco, unos textos de Aldo Gargani, no basta para ignorar el agotamiento físico de un conjunto de doctrinas, cuyas consecuencias materiales superan la utilidad indiscutible de los semáforos en las ciudades abarrotadas de vehículos guiados por seres humanos.

Se trata, en cambio, de considerar el conflicto de vivir la realidad y de cómo es posible vivirla. No de lo que conocemos y de lo que puede aprehenderse mediante la aplicación metódica de unas fórmulas de razonamiento, aumentando nuestros saberes. Al conflicto de la existencia no puede replicar Eco ni siquiera a propósito de la leyenda de la crisis —siempre un buen pretexto— arguyendo en su favor las bondades de los métodos educadores que forjan un ejecutivo agresivo a partir de un buen salvaje o un ingenuo melancólico.

En este punto es donde resulta imprescindible recurrir y acudir a Unamuno, a su alternativa de contradicción continua y permanente, consigo mismo y con el mundo exterior. ¿Por qué? Con Unamuno queda la cuestión planteada en los orígenes del desconcierto racional. La filosofía, en su constante definición, redefinición y razonamiento frente a la vida, conoce sus límites. Pero no aprende esta experiencia. Cuatro décadas después de la muerte de don Miguel, la razón, en un bello título acuñado por Javier Muguerza, que agrupa los puntos de vista de Wittgenstein, Bloch, Ferrater, Habermas y Russell para tentar la suerte de una reflexión universal y razonable, se reconoce *sin esperanza,* aproximándose a la vida sin miedo, o intentándolo.

La negación de la muerte

—¿Y Unamuno, padre?
El padre Fernández pestañeó ligeramente, dándose tiempo para responder.
—Qué piensa usted de él? —insistió Francisco.
—¡Escéptico! —exclamó el sacerdote, recuperando su brío— ¡Sin lugar a dudas! No acepta las pruebas racionales de la verdad religiosa; reniega del dogma; no se somete a la autoridad de la Iglesia... ¡Escéptico! ¡Una influencia nefasta!... Pero esto ya nos desvía del tema...

Jorge Edwards. *El peso de la noche*

Es posible que recurrir a Miguel de Unamuno, opción que no posee ningún carácter urgente, provoque perplejidad. ¿Por qué Unamuno, por qué su contradicción, sus contradicciones? ¿Por qué al referirnos a un conflicto como el de la razón, campo del que Unamuno —sin que nadie elabore una explicación justificatoria— parece excluido? Lo racional se encuentra concentrado en su simple mención. Porque Unamuno fue —y por ello, *es*— Unamuno. Porque en su trayectoria no sólo adelantó los conflictos que proporcionaría la exaltación de la racionalidad respecto al hombre, sino que trabajó en sí mismo para rebatirlos. Y en otro plano, porque asimilando todos los lenguajes que conocía, las filosofías que intervinieron en el debate intelectual, moral y político de su tiempo, su obra crea un núcleo de pensamiento desde la actitud vital de la contradicción —entendida como estar en contra, disentir o manifestarse disconforme—, estableciendo la síntesis entre un esquema de pensamiento lógico y un ansia por recobrar la vitalidad para la existencia. Lo que en Unamuno significa *para* el individuo... afectado por el pesimismo, esto es: para el individuo que adquiere conciencia de que su vida física conduce a la muerte.

Queda indicado en las primeras páginas de *Del sentimiento trágico de la vida* que en la búsqueda personal de Unamuno toda la filosofía consiste en el empeño de responder «a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esta concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción». Al pensador, que parte del «nos» del diálogo o de la discusión para situarse en lo intransferible y personal del sentimiento, no se le escapa la raíz de esta inquietud, y por eso puntualiza: «Pero resulta que ese sentimiento, en vez de consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez». Se trata, en consecuencia, de aceptar y encauzar un impulso que ha de cristalizar en una acción, incluso en un lenguaje, entre lo racional y la irracionalidad.

Para Unamuno no puede existir una filosofía que limite este campo. Por ello la coincidencia de las fuerzas que crean las fronteras del entendimiento en una búsqueda más ambiciosa, que ya adquiere la apariencia de gesta, hacia la que tiende, por su tono y por su carácter individualista.

La racionalidad vendría determinada por el hecho de dar sentido a las búsquedas del hombre, en el ánimo de relevar de un modo legible esa aspiración por la vida en todos los actos del ser humano, o en la voluntad de abarcar la realidad. Unamuno impone un lenguaje reflexivo lógico en sus obras, carente de hermetismo. No traza nin-

guna línea «profesional» al hundirse en los enigmas que plantea su entorno, y los traduce conforme a su entendimiento y su intención.

Si existe un distanciamiento para hacer comprensible su anhelo de vida, en lo inmediato o en lo trascendente, refuerza el aspecto irracional de su temperamento. Pero comunica un hecho: quiere ser él mismo, apoyado en su cultura y no determinado por ella, asimilando la realidad del mundo en función de una inquietud de inspiración —incluso— inconsciente. En esta actitud radica la diferenciación personal que Unamuno consagra en su obra.

Ya desde este punto emergen los temas centrales de la consideración filosófica y vital de Unamuno, que habremos de llamar «obsesiones» al observar la orientación que adoptan, alineándose con sus sentimientos, y quizá como tales —hombre antes que filósofo—, con el paso de los años. No resulta extraño considerar que la autobiografía devore el empeño filosófico primero de Unamuno, a consecuencia del progresivo aislamiento que su inquietud personal carga sobre sus reflexiones.

Este elemento resulta a menudo decisivo para alcanzar a entender en su integridad los giros, pasos en falso, afirmaciones, negaciones o simples evoluciones de una filosofía, de cualquier filosofía. En especial en el caso del pensamiento unamuniano. La comprensión de la realidad se torna un ejercicio ininterrumpido de subjetividad, en lugar de una labor coordinada de enfrentamiento con los hechos para extraer de éstos sus leyes secretas. ¿Deducción, inducción, método, duda, razón, sinsentido, filosofía, abogacía, teología, materia, sustancia...? ¿Qué son, qué significan en último extremo esos conceptos sino indicaciones parciales respecto a la totalidad que el ser humano ha de asumir, partiendo de sí mismo? Miguel de Unamuno adopta esta posición en sus obras de pensamiento, buscando una experiencia sobre sí mismo, refiriéndola, confesándola. Pero no quiere ser mera teoría sobre el hombre.

Y es de esta forma que su empeño esclarecedor cambia de signo. Sin eludir los tintes filosóficos, en cuanto propósito subjetivo, Unamuno pretende una conquista expresiva. Generalizando demasiado, éste es el salto que transforma al pensador en hombre, anunciado a voces por Unamuno desde la publicación, a principios de siglo del ya considerado *Del sentimiento trágico de la vida* y *Vida de don Quijote y Sancho,* libro entre la novela, la recapitulación sobre el contraste entre la realidad y el mundo fantástico que promete la literatura.

Todo esto nos devuelve al signo de subjetividad inevitable en Unamuno. El conocimiento de la realidad no puede desprenderse de la circunstancia individual de quien la propone, cualquiera que sea su apuesta, dentro o fuera de la reflexión. La realidad queda marcada —no necesariamente interferida—, y por ello *individualizada.* Pero entonces... ¿para qué la filosofía? ¿No interesa más hablar de quien piensa, de quien está pensando? Unamuno ha sido filósofo *profesional,* digámoslo así, hasta acceder, como por sorpresa, de un modo implícito, a este interrogante, que forma parte esencial de la entraña de *La agonía del cristianismo,* y, sobre todo de su ensayo *Del sentimiento trágico,* obra criticada con dureza por Ortega y Gasset y sus discípulos.

Sirven al propósito unamuniano los elementos estimados, y otros: su carácter propenso a la discusión, por peregrina que ésta sea; su cultura, a la que suma dimensiones insospechadas un gracioso dominio del lenguaje, un dominio de idiomas casi legenda-

rio —baste recordar los elogios de Antonio Machado sobre la inmensa amplitud de los conocimientos de don Miguel—, y el estudio frecuente —al límite de la recurrencia— de obras como la Biblia, leída constantemente en griego, en el original, *Crítica de la razón pura,* de Kant, la *Estética,* de Hegel, la *Correspondencia,* de Flaubert, y tantos títulos a los que atiene su discurso reflexivo; la búsqueda expresiva e íntima que se encubre tras cualquier labor intelectual, en especial en el área indefinida de la filosofía, la teología, la lírica, la novelística, sin olvidar la política...; su individualismo, causa, razón y fin, que se reafirma y puede afirmarse en toda ocasión, y su inquietud por habitar en la incertidumbre de la inmortalidad respecto a la muerte.

Todos ellos son elementos personales que exigen del hombre una definición para cada momento. Hacia sí propio y hacia los demás. Del mismo modo que sus análisis del individuo respecto al mundo son totales, también lo son respecto a la filosofía, de la que ha surgido su espíritu, y en el que se ha educado como indagador, quisquilloso y disconforme.

Pero indagador, quisquilloso y disconforme, ¿respecto a qué? En primer término, respecto a la filosofía. A través de ella, en concreto, por cumplir en la obra de Unamuno la función de un lenguaje tan útil como una herramienta en buen estado, respecto al contexto intelectual español. Incluso en las novelas unamunianas, no sólo en los trabajos de naturaleza puramente reflexiva, abundan las alusiones a los «académicos», a los «modernos», y a otros grupos y escuelas filosóficos, que retrata con una mezcla de desprecio e irónica altivez para descalificar sus argumentaciones.

De todas formas, esta línea no encubre otro fin que el de situarse *en contra,* desde el origen de su razonamiento intelectual. Esto supone en la mayoría de los casos una cadena de declaraciones personales, confesiones que pueden identificarse por igual con la expresión «furia española» como con la de ese ornitorrinco travieso que Ortega utiliza para retratar al filósofo. No debe olvidarse que se trata de un Ortega estupefacto y burlón ante un planteamiento global que se sitúa en las antípodas de sus criterios de análisis. En la práctica, Unamuno cruza por la filosofía, desentraña los dobles, triples sentidos y acepciones de las expresiones repetitivas y maestras del griego, el francés, el alemán, el latín, el vascuence o el ruso, retornando con descaro al catolicismo atanasiano o niceano —al que enfatiza precisamente respecto al valor de la fe, en contraposición benévola con la voluntad crítica de Baruch Spinoza, la «disolución» racional pero incongruente de las lecturas (conocidas, leídas muy despacio) de Lutero, o la «locura» atribuida a Erasmo y a Kierkeegard—, y haciendo teología de la ética, sátira de la zoología, ética de las ciencias naturales, y política y poética de la moral.

Mas no sólo esto. El planteamiento inmenso de Unamuno, que abre numerosas grietas en el muro de la realidad y en el de la cultura conocida y aceptada, se desarrolla como un acercamiento. Ello se aprecia con claridad en el espacio filosófico de su producción, donde siempre se prevén posibilidades para una fuga precipitada, manifestando un hilo conductor en todos y cada uno de sus aspectos autónomos. Unamuno se acerca a la filosofía para cuestionarla de raíz. Interroga al hombre para mostrarle la necesidad del sentimiento, si en realidad se pretende vivir. Y estudia y ama la vida, a través de la referencia inexcusable a la muerte, y a la elaboración insumisa de una

certidumbre de la inmortalidad, ardor que tiene su principio en el rechazo visceral del cristianismo. De la «otra vida» del cristianismo.

Considerado desde una perspectiva metodológica, el hilo conductor volvería a presentarnos la imagen de la disconformidad. Considerado desde una perspectiva de contenidos y con un sentido global, el motivo que nos guía en los continuos viajes de Unamuno por las regiones del entendimiento filosófico podría ser llamado «religión». Porque el disconforme que hizo de la cultura una obsesión militante y vitalista se nutre en la religión para clarificar la realidad. Por lo menos en lo que concierne a su personalidad, que para Unamuno implica tanto como decir el mundo, ya que «he hablado de mí porque era el hombre que tenía más cerca». Y la religión concierne a su personalidad.

Intenta no tender hacia este campo. Lo expresa, por regla general, como un apoyo cultural a sus tesis. Pero es preciso decir que sus tentativas siempre conducen al fracaso. Emplea la religión en beneficio de sus dudas, de sus convicciones, apreciándose en el mismo esfuerzo un amago de rechazo, una necesidad de soslayarla para fortalecer su protesta incesante y siempre insatisfecha. Unamuno carece de interés por situarse en el mundo, si no es desde sí mismo. Cree, a pesar de... y esa creencia le resulta incomprensible, insuperable.

Forma parte de su negación global de la muerte. Para Unamuno existe lo que se conoce y se quiere conocer. Lo que se quiere pensar —soñar o vivir, que él identifica en sus versos— es aquello que moviliza su espíritu, ciñéndolo al drama de no poder despegarse de lo ya experimentado. Por eso el eterno retorno de Unamuno a la religiosidad que ha utilizado como horizonte de sus réplicas existenciales —que no «existencialistas—, y como factor incontrovertible de sus contrastes. Por eso, en fin, que su obra reproduzca y regenere, a pesar de él mismo, de todo, del mundo, de «ellos», una religiosidad concreta. Unamuno, como ha simplificado Fernando Savater, no quiere morir. Y es por esta afirmación invariable que no puede plegarse a las seductoras tentaciones de las masas que estudia Ortega o que exalta el socialismo de su época, y que rechaza los límites estéticos a través de los que D'Ors considera el pasado y el presente.

Su trascendencia, que significa también su esperanza, se cierra en torno a sí mismo, a su condición de ser irrepetible que vive con pasión, buscando.

Las voces del hombre cercano

El hombre se ha educado por sus errores.
Friedrich Nietzsche

Una primera época de exploración intelectual cultista que intuye un espacio expresivo deseable, o al menos más abierto al proyecto de propulsar las ideas al ruedo donde se encuentran en contienda los fríos conceptos derivados del racionalismo dogmático de Hegel, la socialización ideológica del pensamiento de Marx —aficionado a la filosofía por la senda teológica de Feuerbach y la lógica hegeliana—, las deformaciones aviesas del vitalismo historicista de Dilthey —contrarrestados por Ortega en sus escritos—, y las malversaciones inconcebibles, que ya apuntan, de la utopía nietzscheana, por parte

del aparato propagandístico del nazismo, caracteriza la obra de Unamuno como reflexión. ¿Los efectos de su ansia irracional por la vida? Concebir la necesidad de realizar un salto.

Y el salto: desde la proyección teológica de toda política, y por ende, de toda actividad intelectual —proyección enunciada por Donoso Cortés y confirmada por Bakunin—, hasta la tentativa de crear otro mundo, la literatura, en tanto las corrientes dominantes de la filosofía de la época caminan, a grandes zancadas, hacia la interpretación sociológica.

Quizá de esta persecución de la trayectoria unamuniana hayan restado, marginados, dos aspectos de gran interés: El primero, el lazo de la obra de Unamuno, hombre y pensador, con ese involuntario existencialismo pionero que elaboran inconscientemente Söten Kierkegaard y Angel Ganivet. Uno con su observación de la realidad, desde el intimismo, y otro con su angustiosa biografía y la culminación estremecedora del suicidio, crean un ámbito liberador para enfrentarse a la muerte. Pero Unamuno conduce todo ese legado por una vía teológica, o quizá religiosa, que pronto manifiesta sus insuficiencias vitales. En otro sentido, Unamuno intuye un espacio crítico en sus relaciones con la vida en la era del progreso material, de las masas rebeldes y los anuncios de la revolución social.

El segundo aspecto, la andadura tortuosa de la personalidad de Unamuno al adoptar el papel de voz viva de su *yo,* que discurrirá a su antojo por senderos literarios.

Ambos elementos, como las teorías unamunianas acerca del sentimiento trágico que impulsa a indidivuos y pueblos a vivir de un modo concreto y diferenciado, se complementan en la práctica. Conducen a Roma por la obstinación religiosa visceral de don Miguel; conducen al límite de la vida, que para el sentimiento simbolizan la muerte y la inmortalidad. Nos hallamos ante una realidad trágica en cuanto rebelde respecto a la fatalidad.

El procedimiento de análisis, o más bien *de revisión* del saber intelectual ligado a estas materias, es de naturaleza religiosa en un sentido, y en el otro corresponde a una elección que discurre entre lo novelesco, el absurdo y el desafío, circunstancias que subrayan la libertad unamuniana, que precisa en todo caso alimentarse —vivir— de algo extraño a la razón. Unamuno quiere defender su vida. Pero llega a la conclusión de que, por ese motivo, ha de contarla.

Se reproduce así, antes de la segunda reencarnación de la diosa razón en diosa del progreso —en primer lugar fue diosa de las luces, diosa de sí misma—, entre finales del XIX y principios del XX, el conflicto personal sobre el que Unamuno proyectaría su inteligencia, su instinto y su fe para conducirse conforme a su rebeldía desesperada. Porque en este extremo, en que la razón no resulta útil ni puede aproximarnos a la vida, donde se vive para morir —destino inaceptable para el hombre y pensador vasco—, en que las tradiciones españolas aseguran esa condena a diario —religión, cultura y esperanza frente a la vida y después de la vida—, Unamuno sólo puede aceptar y acepta esa ruta salpicada de obstáculos que se apoya en el fracaso de la salvación esclarecedora del racionalismo. El camino fácil que ignora o quiere explicar la muerte.

¿Cómo puede ser la muerte a imagen de las razones del hombre? Acusando este vacío, Unamuno crea su experiencia del fin, del más allá, en una acepción religiosa, como

contrapartida, y surge su ilusión de trascendencia. Sus fuentes culturales, o más bien poéticas, retratan el cristianismo, o acaso el pesimismo cristiano y heterodoxo. Sus descripciones reflejan un proceso, desde la ingenuidad crédula hasta evidenciar la dispersión o el vacío, y expresar el contacto con el vacío, que también puede caracterizarse como *nada*. Los títulos de esa «otra vida», *Abel Sánchez, San Manuel Bueno, mártir, La Tía Tula* o *Niebla,* coinciden por las motivaciones apuntadas con el fondo de los textos de naturaleza filosófica. Pero les distingue que en ellos se pretende trazar una suerte expresiva renovadora.

La sustancia de este empeño, que responde a la lógica vital del respeto del creador por sus personajes, se aprecia mediante la singularidad. Cada criatura representa un mundo y una «voz», un carácter, una óptica, una posibilidad, un interrogante, una educación sentimental o un modo de ser... De este modo, más cómodo al sentirse Dios, Unamuno defiende, exalta, confiesa —éste es su objetivo real, y sólo podía expresarse a través de la ficción— su vida, al tiempo que crea su propio universo. De esta forma su saber vivió, a la manera que él consideraba justa y precisa, para la filosofía, repudiando las apariencias convencionales, auxiliándose de la literatura.

Sin embargo no deben olvidarse que todas las luchas sostenidas por el pensador apoyan también las perspectivas hacia las que, con el mismo ánimo, se aproxima el escritor. No debe olvidarse que los enfrentamientos que han cimentado su reputacion o esa gloria que le libra de la muerte —la expresión del yo—, han tenido un coste, y provocan una constante resonancia que puede emparentarse con el remordimiento. Esta es la realidad que conocemos por los personajes unamunianos, que no dejan de aparecer como arquetipos ideológicos, como «alter ego» de una conciencia martirizada y siempre en pugna con las ideas que articulan la existencia.

La pregunta siguiente es fácil de adivinar: ¿Por qué entonces el remordimiento? La respuesta también es sencilla. El temperamento de un ser humano como Unamuno, que quiere abarcar el universo en sí mismo, no puede tener reposo. Y no lo tiene, en síntesis, porque el diálogo con la nada, o con Dios, o consigo mismo, depende de las oportunidades o los estados de ánimo; no puede cesar. Es evidente que hablamos de Unamuno en un sentido abstracto. El escritor dispone de tiempo para coquetear con la apologética y el publicismo socialistas —que después rechazaría—, para recaer en su personificación más fiel, representativa y polémica, don Quijote redivivo, para discutir y participar en los conflictos que acostarán a España monárquica y la despertarán republicana, para contestar las críticas e insidias que discuten su yo, y olvidan sus querellas contra la dictadura de Primo de Rivera y su confinamiento... E incluso dispone de tiempo para precisar sus idealizaciones, sus ideales, sus ensoñaciones.

La primera quijotesca de Unamuno significa el remordimiento por constituir un retorno permanente a sus raíces —preocupaciones— religiosas, en oposición furibunda a los credos científicos. En *Vida de don Quijote y Sancho* se propugna y participa una fe, mediante un arriesgado juego resuelto entre la admiración, el sofismo, la burla y las contradicciones unamunianas. «Para ir en busca del sepulcro basta la fe como puente» —afirma el escritor que quiere desprenderse del filósofo, lo que presenta al individuo que marcha siempre adelante frente al azar, y que reitera el eje de sus convicciones: «Yo sé quién soy». Pero Unamuno, desde su conocimiento, comprende que la nada

persiste en la existencia, como participarían las ficciones sartrianas desde 1938, fecha de publicación de *La náusea,* a pesar de todas las empresas insurgentes del espíritu heroico que le invitan a desprenderse de la realidad como obstáculo.

Atribuir la nada a una actitud colectiva de conformidad o de inacción contribuye a la santa cruzada personal de Unamuno. El tema del Quijote, «que hasta en sueños quijoteaba...», evidencia el ansia por escapar, sin caer en la evasión. Pero Unamuno calla, interesado, que la fe no resulta suficiente. De ahí que el resto de sus obras literarias manifieste un tono más interrogativo en la interiorización de sus protagonistas. Todos los personajes contradicen a su artífice. Hablan por sí mismos para negar las esperanzas íntimas de Unamuno, quien persiste en el Quijote por representar el espacio de la santa locura, de la rebeldía más esencial, de la complicidad, conocida y encarnada contra lo real.

Hay una identidad de fondo entre la crítica de Unamuno respecto al mundo real —sus insuficiencias para el héroe que detesta la lógica, *la cochina lógica*— y las ficciones de Ganivet, quien a través de la crónica de los trabajos de Pío Cid mostraba la necesidad de conciliar las necesidades del hombre con una nueva civilización, que se edificaba partiendo de la nada. Y hay también, por las explicaciones teóricas de Unamuno respecto a don Alonso Quijano, una coincidencia con la acepción pasional del pensador por la que Kierkegaard retrataba a un animal curioso, alejado del hombre. O de lo común.

Todo ello cristalizará en la certidumbre unamuniana de las insuficiencias de la fe, tan sólo matizadas por su diálogo con Dios, que a pesar de todo se mantendrá en su obra como un remedio contra el vacío del yo en el mundo disgregado de la razón. Unamuno, es preciso reiterarlo, denuncia las lagunas y vacíos de su época. Pero cae en la cuenta de que su reacción ha generado otra concepción absoluta en la que también importan los límites.

El héroe desesperado que sufre por existir no se resigna. Ha buscado una acción para conocer el mundo y las circunstancias le impulsan a guarecerse en el reducto de su personalidad. Su acción se consume en su «enseñanza» reflexiva, en las dudas que le envuelven con sus personajes, y en la imposibilidad de vivir —existir— en la infinitud de lo eterno, sin dejarse morir.

No obstante, no será en las novelas ni en los densos ensayos de Unamuno donde surgirá la fiebre autocrítica del hombre que ha vivido interiormente la insatisfacción de la fe hasta sus últimas consecuencias. Será en la poesía, en los versos, donde Unamuno concentrará la energía de su anhelo de expresividad individual. Volverá a esbozarse la vida en función de las relaciones con Dios, merced a un diálogo que se significa como conciencia de la muerte, búsqueda de la trascendencia, interrogante perpetuo al Ser que calla mientras avanza la vejez, y aniquilación del alma... en el olvido.

Aunque el yo unamuniano no ha muerto, se aprecia una transformación de tonos y orientaciones que distinguen con claridad el empeño radical en el que el hombre pretende una nueva aventura. Unamuno ha pensado, ha dialogado como Dios con sus obras y criaturas, ha hecho doctrina religiosa del quijotismo, y en cierta forma ha visto morir a su yo, con la duda y el remordimiento de huir de la vida queriendo detener la muerte. Su poesía, que aglutina interrogantes, resume ese proceso de evolución, hasta cons-

tituirse, como ha indicado José María Valverde en un lúcido juicio, en lo más duradero y rico de su trabajo, y devolviéndole a un cierto equilibrio en su fe. Si Unamuno exigía a sus creencias la presencia de Dios, no ya salvador —misión que el filósofo, el pensador y el hombre quijotesco deposita sobre la conciencia del individuo angustiado por existir en lo temporal—, sino Dios y rey que concede la inmortalidad, al otro lado de la muerte, su poesía pretende el diálogo con lo desconocido, necesidad que articulan los interrogantes.

Se produce una restitución del individuo frente al cruzado de sí mismo contra lo existente y las explicaciones miserables de la trascendencia. Unamuno acaba por reconocerse, aunque pierda la certeza de saber quién es. De nuevo la confesión, que culmina en el *Cancionero,* para preguntar sobre las intuiciones inalcanzables, y reafirmar la pobreza de la razón regodeándose en una realidad insoportable. Desde el «Medita, es decir: ¡sueña!, que nos asalta en *Poesías* de 1907 hasta el «¡me he perdido de mí mismo/la verdad!» del *Diario poético* (escrito entre 1928 y 1936), se produce la gran conversión del hombre que pretendía conquistar el mundo desde la senda del entendimiento ingobernable, y descubrir la eternidad en lo cercano.

El día de los Inocentes de 1936, Unamuno, que presiente su fin físico, ha escrito: «... del tiempo al fin la eternidad se adueña.../¿Soñar la muerte no es matar el sueño?/¿Vivir el sueño no es matar la vida?» Su fallecimiento, acaecido tres días después de estos versos, que obligan a pensar en el sueño de la sinrazón del escritor, en la razón poderosa de la locura de ir más allá de lo conocido, se produce en un país donde la lógica matemática de la ambición del poder se cobra nuevas víctimas por millares. Su país es cementerio de vivientes, manicomio de sensatos y convento-cuartel... Y la paz, posteriormente, no sería radical, sino bélica, emponzoñada por sus enemigos frontales. ¿Queda algo del hombre que vivió su cultura en el reto infatigable, en el yo que niega la razón próxima para elaborar un sueño? Es posible establecer varias respuestas, replicando al propósito unamuniano de la *otra vida* que no requiere la muerte a cambio. En un orden filosófico, el sentimiento ha supuesto la esperanza de la razón. Para sobrevivir, la reflexión ha querido enriquecerse a través de la expresividad de lo inexplicable en el ser humano verdadero, incluso en el que no sufre. El existencialismo estalló, en la conciencia del silencio de Dios, y en el rechazo de la religiosidad que exaltaba la muerte y la nada. El problema verdadero, la muerte, no condujo al deseo de una trascendencia de origen divino, sino a la conquista de lo próximo, aunque ello entrañara la necesidad de repudiar lo actual, lo real de cada instante. Y en otro sentido, la vida no fue preparación para la muerte ni tampoco redención indeseada. Unamuno fue consecuencia paralela de las razones imperativas que, con el pretexto del racionalismo, avanzaron hacia el abismo del exterminio desde la hipocresía. Las armonías kelsenianas fueron arrasadas por los nazis empleando técnicas y argumentaciones kelsenianas para exaltar nuevas falsedades... más allá de la vida. Y el sin sentido de la existencia fue proclamado por inocentes extranjeros...

Resta el tema del egocentrismo, o del narcisismo postmoderno, de acuerdo con el retrato de Savater. ¿Unamuno postmoderno? Es difícil aceptar que el ser humano que acogió en sí tantas «voces» ajenas que sus labios no se atrevían a materializar en un discurso propio, cayera en la seducción del narcisismo. La hipótesis de que la voluntad

de transcendencia no sea «religiosa», sino «narcisa» o «narcisista», no significa más que una posibilidad que no concuerda con el espíritu, vivo en la polémica, de Unamuno hombre o entendimiento en marcha.

Importa sobre este egocentrismo que surgió en defensa de lo individual en la era de las masas, al límite de la anécdota, el absurdo y lo cómico, el anhelo de totalidad. El narcisismo pretendido de Unamuno sería un capricho sin ese ánimo de englobar el mundo por la filosofía, por la interrogación constante y contradictoria sobre la conciencia, y por la expresividad íntima que rompe los esquemas que constriñen al individuo en lo indefinido. Es decir: Unamuno se manifiesta, pero desde el disgusto con su yo. ¿Narcisismo anti-narciso, el de Unamuno? El amor del vasco por la contradicción nos concede el lujo del interrogante, mas no la certidumbre. El fracaso del «yo» como razón filosófica y sentimental nos guía por otros senderos críticos, que trascienden la necesidad de situar al hombre, al poeta o al pensador. En Unamuno prima, en cambio, la garantía de ser, aunque él rehuyera esta alternativa como materia de su reflexión y de sus escritos, en la libertad. La desesperación por vivir a toda costa, a pesar de las creencias, los escrúpulos, la moral o la sensatez, se confirmó en la práctica. Pero eso lo deducimos de la práctica, de los hechos. Disconforme sistemático, Unamuno vivió a pesar de sus primeros y últimos convencimientos. Obró respondiendo al héroe que le había inspirado. No lo comprendió, no quiso darse cuenta, no pudo creerlo, pero fue cierto que ocurrió así, a despecho de gigantes y molinos de viento, bachilleres, cielos e infiernos, como que la libertad da vida y que existen los libros de caballerías.

Francisco J. Satué

La «Guerra Civil» como categoría cultural

A lo largo de lo que llamamos Edad Contemporánea, España ha tenido varias guerras civiles. Pero, si empleamos la expresión «Guerra Civil Española» sin ninguna otra especificación, nadie piensa en las guerras carlistas del XIX, ni en ningún otro conflicto bélico que enfrentara a los españoles a lo largo de la historia, sino exacta y precisamente aquella que tuvo lugar en el siglo XX entre 1936 y 1939. Es este hecho, que cada uno puede comprobar por sí mismo, el que nos ha llevado a considerar con carácter paradigmático la Guerra civil de 1936-39, al menos como hipótesis de trabajo a comprobar y viendo las consecuencias que pueden extraerse de dicha consideración.

Una primera cuestión que parece inevitable preguntarse son las razones de que sea así: de que la Guerra Civil Española se haya convertido en paradigma, no ya sólo de la nuestra, sino de cualquier guerra civil, hasta el punto de que la simple mención de la expresión «Guerra Civil» sin otro adjetivo trae a la imaginación automáticamente la Guerra Española, aunque luego pueda especificarse si se trata de ésta o de otra cualquiera. Basta una primera y superficial indagación para comprobar que no faltan razones para que eso ocurra. En primer lugar, la guerra de 1936 produce una total división territorial del país, de modo que no quedan espacios o zonas geográficas que puedan quedar marginadas al conflicto. Como consecuencia inmediata de ello, la guerra se convierte en eje absoluto de referencia para todo español, de modo que tampoco humana o personalmente cabe marginación al conflicto; esa situación es la que explica que se llamara «geográficos» a los que quedaron adscritos a uno u otro bando de la guerra por el mero hecho de su ubicación física, sin que contaran sus sentimientos o su ideología. La guerra civil supuso en España un compromiso total, y la imposibilidad de marginarse al conflicto afectó incluso a aquellos que conscientemente lo rehuyeron, marchándose del país sin tomar partido; la dialéctica establecida por la guerra impidió que éstos realizasen su deseo, quedando automáticamente clasificados por su referencia a la guerra como una «Tercera España». Por último, hubo otro factor que fue decisivo en el proceso de generalización del conflicto y fue la creciente internacionalización del mismo, con la consiguiente movilización de la opinión pública mundial. Es sabido que en la guerra civil española —a despecho de las propuestas del Comité de No-Intervención— participaron decisivamente los gobiernos de Italia, Alemania y la Unión Soviética, además de la significativa presencia que representaron los voluntarios de todo el mundo acogidos a las famosas Brigadas Internacionales. El resultado de esta internacionalización de la guerra española, con la consiguiente ideologización, fue la universalización del conflicto, convirtiendo a la Guerra Civil Española en Guerra Civil Universal.

Si esto es como lo hemos descrito —y no parece pueda haber duda de ello—, las razones por las que la Guerra Civil Española se convirtió en paradigma de todas ellas parecen evidentes. A partir de aquí, podemos iniciar una meditación sobre el significado de la expresión.

Es necesario, ante todo, detenerse en la definición del binomio «guerra civil», ya de por sí contradictorio, puesto que tomados separadamente los dos términos que lo componen significan cosas distintas: «guerra» es una situación de ruptura de la convivencia y, por tanto, intrínsecamente opuesta al estado «civil». La guerra ha sido definida como una «continuación de la política por otros medios» (Clausewitz), pero una guerra civil implica una ruptura de toda política y, en consecuencia, un fracaso del ser humano en cuanto «animal político» *(zoon politikon),* según la famosa definición aristotélica. Sin duda en esa anormalidad de la expresión hay que buscar explicación a la distinción que hacía Unamuno entre «guerra civil-civil» y «guerra civil-incivil», sobre la que luego nos extenderemos. En cualquier caso, es curioso observar que la misma palabra «guerra» no proviene del correspondiente latino *bellum-i* (de donde han salido los derivados de *bélico, belicoso, beligerante, belicismo),* sino de la expresión *werra,* proveniente de la lengua germana occidental, con un significado menos fuerte de «discordia», «disturbio» o «conflicto»; lo mismo ocurre en el resto de los idiomas occidentales: «guerre», en francés; «guerra», en italiano; «war», en inglés. Sólo así puede explicarse la combinación «guerra» y «civil», pues, en este caso, lo opuesto a «civil» no sería «guerra», sino «criminal» o «incivil». Pero esta explicación etimológica no invalida el hecho lingüístico de la oposición en el idioma actual entre la «guerra» y lo «civil», tomados en su sentido más propio y esencial.

En cualquier caso, una aproximación más profunda al significado de la «guerra civil» como hecho histórico, exige que nos acerquemos a las condiciones de posibilidad de la misma desde un triple punto de vista: social, psicológico y cultural.

Desde el punto de vista de la *Sociedad,* la guerra civil revela una estructura social dividida o escindida, y es producto de ella. En una sociedad así, con profundas fisuras de fondo, la guerra civil no es una simple anécdota o una coyuntura, sino que responde casi necesariamente a una determinada trama social con su correspondiente reflejo en la estructura cultural. Los desniveles sociales o los desequilibrios económicos, cuando se hacen excesivos, conllevan grietas y escisiones en la estructura cultural y psicológica que se resuelven con frecuencia en enfrentamientos internos o en conflictos bélicos.

Desde el punto de vista de la *Psicología,* hay una traducción del fenómeno anterior que es la vivencia de la guerra civil como «situación-límite», en la que el individuo que participa en ella se ve abocado a jugarse el todo por el todo. La guerra civil nos coloca así ante la posibilidad de perder la vida, enfrentándonos con la muerte como una eventualidad posible e inmediata de nuestra acción, igual que puedan serlo —en otras circunstancias— el amor, la enfermedad, el exilio. No es necesario tampoco perder la vida físicamente, pues la victoria del adversario nos coloca ante la posibilidad de otro tipo de muerte psíquica: la muerte «civil» como ciudadano activo de un país, mediante la cárcel, la represión, la marginación, el destierro o la proscripción; es lo que se ha llamado el «exilio interior», tanto o más degradante como persona que el mismo exilio exterior. En este sentido, la guerra civil es dos veces «límite»: lo es, en primer lugar, en

cuanto el enemigo nos niega como prójimo, ya que al arrogarse toda la razón y negárnosla a nosotros totalmente, conduce a una negación del individuo; al mismo tiempo, en la guerra civil se produce la afirmación exclusiva de una parte que pretende suplantar al todo, exclusividad que, al producirse de modo absoluto, no sólo niega al adversario como individuo, sino la misma posibilidad de ser o existir; en la guerra española esta negación de la misma posibilidad de ser llevó a hablar de «Anti-España» y «anti-españoles», expresiones paradójicas reveladoras de esa negatividad vivida con caracteres absolutos.

Desde el punto de vista de la *Cultura,* la guerra civil produce una «cultura de frontera», que es la manifestación característica por excelencia de la estructura cultural de una sociedad en guerra civil. La cultura es, en este tipo de estructura, un arma intelectual del enfrentamiento bélico. Tenemos un ejemplo muy gráfico de esa función en el poema de Antonio Machado al general Miaja durante la contienda del 36, iniciado con los versos famosos: «Si mi pluma / valiera tu pistola...» donde los dos términos —«pluma» y «pistola»— son intercambiables, puesto que —desde el punto de vista dialéctico—, en efecto, la «pluma» de Machado valía lo que la «pistola» de Miaja.

En una «cultura de frontera», las palabras —así como la literatura y los textos literarios emanados de ellas— son armas utilizadas en la defensa o el ataque dentro de la contienda cultural, pero, como a su vez las palabras son expresión de las ideas, resulta altamente interesante analizar la función bélica de éstas en un contexto cultural en guerra civil —sea ésta latente o manifiesta—. De alguna manera cobraron conciencia de este hecho, Angel Ganivet y Miguel de Unamuno, en su concepción de las ideas. Este último desarrolla su concepto de *ideocracia* —tan característico de la cultura española— como un exponente de las ideas de los españoles: «escuetas y perfiladas a buril, esquinosas, ideas hechas para la discusión, escolástica, sombras de mediodía meridional»; son estas ideas hechas para la discusión escolástica, sombras de mediodía meridional»; son estas mar o negar redondamente, sin pudor alguno, fundando banderías».[1] Estas «ideas esquinosas» de Unamuno son las mismas que con mayor precisión llama Ganivet «ideas picudas» como opuestas a las «ideas redondas».

Esta distinción ganivetiana está basada precisamente en la consideración de la frecuencia con que se han producido las guerras civiles en territorio español: «España —dice Ganivet— ha conocido todas las formas de la gloria, y desde hace largo tiempo disfruta a todo pasto de la gloria triste: vivimos en perpetua guerra civil. Nuestro temperamento, excitado y debilitado por inacabables períodos de lucha, no acierta a transformarse, a buscar un medio pacífico, ideal de expresión y a hablar por signos más humanos que los de las armas. Así vemos que cuantos se enamoran de una idea (si es que se enamoran), la convierten en medio de combate; no luchan realmente porque la idea triunfe; luchan porque la idea exige una forma exterior en que hacerse visible, y a falta de formas positivas o creadoras aceptan las negativas o destructoras: el discurso, no como obra de arte, sino como instrumento de demolición; el tumulto, el motín, la revolución, la guerra. De esta suerte, las ideas, en vez de servir para crear obras durables que fun-

[1] *Miguel de Unamuno, «La ideocracia», en* Ensayos, *Madrid, 1958; tomo I, p. 257.*

dando algo nuevo destruyesen indirectamente lo viejo e inútil, sirven para destruirlo todo, para asolarlo todo, para aniquilarlo todo, pereciendo ellas también entre las ruinas».[2] Por eso, cuando propone soluciones para aportar remedio a un estado semejante, tiene muy cuenta que «en España no basta lanzar ideas, sino que hay antes que quitarles la espoleta para que no estallen. A causa de la postración intelectual en que nos hallamos, existe una tendencia irresistible a transformar las ideas en instrumentos de combate: lo corriente es no hacer caso de lo que se habla o escribe; más si por excepción se atiende, la idea se fija y se traduce, como ya vimos, en impulsión. Por esto, los que propagan ideas sistemáticas, que dan vida a nuestras parcialidades violentas, en vez de hacer un bien hacen un mal, porque mantienen en tensión enfermiza los espíritus. A esas ideas que incitan a la lucha yo les llamo ideas "picudas"; y por oposición, a las ideas que inspiran amor a la paz, las llamo "redondas"».[3]

El predominio de esas «ideas picudas» a las que se refiere Ganivet es lo que ha llevado a esa estructura bélica de nuestra cultura a la que me he referido antes. Una ojeada histórica sobre nuestro pasado cultural nos confirma, como característica constante de la cultura española, el ser una «cultura de frontera», derivada del hecho mismo de haber sido nuestro país una de las fronteras más claras y delimitadas del mundo europeo. Hemos sido frontera desde la Edad Media; lo fuimos frente a los árabes, a los cuales opusimos nuestra resistencia, defendiendo al resto de Europa de la invasión islámica; lo fuimos también en el Renacimiento, cuando —por imperativo histórico— nos convertimos en cabeza de la cristiandad, y se nos impuso la tarea de ponerle coto a la expansión turca, dándole al fin un golpe mortal en Lepanto; nos sentimos también representantes de la ortodoxia católica durante la Edad Moderna, plantando guerra a los protestantes. Y cuando nuestras fuerzas flaquearon y la decadencia se hizo evidente, en medio de un mundo que consideramos hostil, nos encerramos en nuestra concha e hicimos de todo nuestro ser una pura frontera, mediante ese fenómeno que tan gráficamente llamó Ortega y Gasset la «tibetanización» de España. Hemos vivido aislados en un proceso de adentramiento e interiorización que ha ido acentuando nuestras diferencias con el mundo en torno, hasta crearnos esa conciencia de «ser diferentes» que tanto ha dado que hablar.

Lógicamente, la cultura española no ha podido permanecer indiferente a esa reiterada situación histórica, y desde el primer momento se manifestó como una cultura de frontera, donde los valores defensivos y ofensivos de la actitud bélica priman sobre los más neutros —al menos, aparentemente más neutros— de la actividad científica o del esfuerzo reflexivo. Nuestra religión ya en la Edad Media, fue un «cristianismo de cruzada», con Santiago Matamoros al frente, y desde entonces hemos estado batiéndonos en los más diversos puestos contra toda clase de enemigos imaginarios. La «cruzada» religiosa por la que secularmente han estado luchando los sectores conservadores y reaccionarios del país, ha tenido que ser enfrentada con el mismo ánimo polémico y batallador por nuestros más conspicuos progresistas. Nuestros ilustrados —aunque hoy

[2] *Angel Ganivet, «Idearium español», en* Obras Completas, *Madrid, 1961; tomo I, p. 279.*
[3] Ibid., *pp. 296-297.*

todavía no lo parezca así, por falta de información histórica— son tan avanzados como los que más; nuestros liberales fueron modelo de combatividad para toda la Europa que vivía en el primer tercio del siglo XIX aplastada por el peso de la Santa Alianza; nuestros anarquistas combatieron por sus ideas con una «fe de carbonero» que hizo del anarquismo español un arquetipo en todo el mundo; nuestros revolucionarios de la última guerra civil llamaron la atención por sus «colectivizaciones» vividas místicamente... Y todo eso creó, en cada momento, una cultura de frontera que servía para airear los ideales en lucha y mantener los ánimos en pie, si bien todo ello ha sido sistemáticamente ocultado por la «historia oficial» que se nos ha venido ofreciendo.

Es precisamente esa caracterización que acabamos de hacer de la cultura española la que permite considerar —al menos, hipotéticamente— la «Guerra Civil» como categoría cultural aplicable a la comprensión de cualquier cultura con las mismas características. Ahora bien, la aceptación de esta conclusión exige que profundicemos algo más en la Guerra Civil Española, donde se dan por modo arquetípico las características de toda guerra civil, de tal manera que la convierten —al serlo por antonomasia— en una especie de micro-historia. Y, en este entendimiento de la Guerra Civil como microhistoria, es donde percibimos la imposibilidad de toda imparcialidad u objetividad en la guerra misma. Es así como adquiere pleno sentido la tesis que defiende Eugenio Imaz en «Discurso *in partibus*» sobre la imposibilidad de la «Tercera España». Se da en este escrito un repudio de intelectual puro y aséptico cuando dice: «Hay un momento —dice—, uno por lo menos, en que al intelectual le es imposible estar *au dessus de la mèlee.* Este es el de la guerra civil. Quien dijese lo contrario miente, aunque no sea a sabiendas. La espada divide en dos el mundo humano, moral, nacional en que vivimos: tajantemente en dos. El intelectual que se pone en medio, no es intelectual ni hombre, es el pajarito en la máquina neumática que hinca el pico por falta de aire»... «Yo no sé si el hombre es un microcosmos; lo que sí sé, porque lo he vivido, es que la guerra civil es una microhistoria, y por eso en ella el hombre vive y comprende la historia entera con una intensidad y una concentración únicas. ¿Y ha de ser el intelectual quien huya de esta experiencia humana medular?» Naturalmente, Imaz tiene en la mente a aquellos intelectuales españoles, que se abstuvieron ante el conflicto —un Ortega y Gasset, viene a ser el paradigma de esta actitud—, cuyo recuerdo le inspira frases como éstas: «Yo pienso en algunos maestros míos, como muchos compañeros piensan en maestros suyos. Maestros que han vivido espiritualmente de la Revolución francesa, que la han puesto en el pináculo de la historia y del progreso humanos... Vedlos ante la guerra de España; no han hecho ni reservas, se han metido corriendo en la campana neumática de la Tercera España». Pero en esa microhistoria que es la guerra civil no valen abstenciones ni miramientos; en ella, como expresión de la dialéctica histórica, se delimitan dos campos netamente perfilados: el de los amigos y el de los enemigos. La diálectica amigo-enemigo es la propia de esa categoría cultural que es la «guerra civil»; por eso Imaz, les increpa a esos maestros: «¿Es que la verdad pide distancia de siglos? ¿No es, precisamente, cuando la verdad está tan cerca que nos salpica sangrientamente la cara, no es entonces cuando tenemos la verdadera distancia, la que ella nos ahonda en la conciencia?» A los intelectuales —«los que llevamos dentro la experiencia vivida de la guerra de España», dice— no les está permitida la contemplación. «El mundo

es algo que se está haciendo, que nos hace o nos deshace, que hacemos o deshacemos. No hay escape... Hay que meterse en él para conocerlo y para, conociéndolo, hacerlo. Hay que tomar una postura y hay que formar posiciones.»[4]

Esto es, en definitiva, lo que hicieron la mayoría, pues la dialéctica histórica no permitía otra alternativa. El hecho se refleja en la creación durante la guerra de dos grandes modelos culturales. La República forjó ese modelo en torno a la idea de *pueblo*, mientras los militares rebeldes se aglutinaron en torno a la de *imperio*. Esta había sido lanzada por Ernesto Giménez Caballero en 1932 cuando publicó la primera edición de *Genio de España*, donde se proclamaba la amalgama del espíritu romano con la cultura española y la tradición católica, resumida en lo que él llamó el «evangelio hispánico», cuya proclama más característica era: «¡Sed católicos e imperiales! ¡César y Dios! Esta es la voz de mando». El libro se reimprimió en 1934 y luego, ya en plena guerra, en 1938, convirtiéndose, como dice su autor, en «justificación espiritual de nuestra causa». La idea de imperio —nervio ideológico del libro— inspiró numerosos otros textos de la época en Víctor Pradera, Onésimo Redondo, Ramiro Ledesma Ramos, Antonio Tovar, e incluso el largo *Poema de la Bestia y el Angel*, de José María Pemán (1938). Tras la guerra, los libros de texto en la Enseñanza Media para la asignatura de historia siguieron redactándose en esa misma línea.

Por otro lado, en el ámbito republicano el modelo cultural se inspiró en la idea de *pueblo*, puesto que su régimen político era el que había sido elegido democráticamente por el pueblo español. En el escrito de Eugenio Imaz antes citado, al criticar la política de no-intervención dictada por las democracias europeas, escribe lo siguiente: «Y nosotros, que habíamos dispuesto de nuestras voluntades en unas elecciones, que habíamos dispuesto de nuestras vidas haciendo frente a una rebelión militar, no pudimos disponer de nuestras armas. Con la no intervención, con su abuso de confianza, hace *crisis* la democracia europea... Y contra ella hemos venido defendiendo la nuestra, la que el levantamiento popular había creado». Es el pueblo, pues, el que va a defender la democracia republicana en España, y la conciencia de ese hecho va a producir una exaltación del pueblo y de lo popular. *Viento del pueblo*, titula en 1937 Miguel Hernández su famoso poema, y expresión de ese vendaval colectivo es el famoso «Romancero» de la guerra civil, donde las voces anónimas de los que combatían cantaban los ideales que les inspiraban en su lucha. En Antonio Machado ese sentimiento le lleva a desarrollar toda una teoría de la cultura que expresa más pormenorizadamente que en otros textos en el discurso *Sobre la defensa y la difusión de la cultura*, donde fundamenta con razones su ideal literario de «escribir para el pueblo».

Es aquí donde se hace necesario introducir algunas reflexiones sobre el caso de Unamuno, un intelectual que vivió hasta el paroxismo el hecho de la guerra civil. Empezando por su biografía misma, constatamos que Unamuno nace a la conciencia en 1874, a los diez años de edad, con una guerra civil que se materializó en el bombardeo de Bilbao por los carlistas: «el suceso que dejó más honda huella en mi memoria». «Es uno de esos espectáculos —añade— que bajan al fondo del alma de un niño y quedan

[4] *Eugenio Imaz*, Topía y utopía, *México, 1946; pp. 9-11.*

allí formando parte de su suelo perenne, de su tierra espiritual»; «de antes de él —especifica— apenas conservo sino reminiscencias fragmentarias; después de él vino el hilo de mi historia».[5] Unamuno nace, pues, con una guerra civil, pero muere también en 1936, en medio de las llamaradas iniciales de otra: confinado —al menos de modo práctico, si no jurídico— en su domicilio salmantino por la autoridad franquista, tras los incidentes que se produjeron en la inauguración del año académico el día 12 de octubre, en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca, cuando enfrentándose al «¡Viva la muerte!» y «¡Muera la inteligencia!» del general Millán Astray, dijo: «Venceréis, pero no convenceréis. Venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta, pero no convenceréis porque convencer significa persuadir. Y para persuadir necesitáis algo que os falta: razón y derecho en la lucha».

En el tiempo en que yo preparaba este escrito apareció un libro titulado *Agonizar en Salamanca* (1986), donde su autor, Luciano González Egido, nos relata de mano maestra lo que fueron los meses de la vida de Unamuno entre el comienzo de la guerra civil en julio de 1936 y el final de su vida en diciembre del mismo año; en esos seis meses finales de la vida de nuestro vasco genial, quedó éste atenazado por la guerra, tanto física como espiritualmente, ejemplificando como en una ilustración paradigmática sus propias teorías sobre la guerra. Es, en estos meses finales de su biografía, cuando Unamuno se convierte en símbolo del horror de una auténtica y verdadera guerra civil, cobrando su vida todo el valor arquetípico de una forma de entender la cultura y la convivencia entre los hombres, que hace crisis con su vida misma. La muerte de Unamuno es así la muerte de toda una etapa de la historia española y su agonía es la agonía de una España que muere en sus propios brazos, sacrificada como en una cruz. Como en la encrucijada que toda cruz representa, Unamuno se desgarra entre su afán de lucha y de combate y su anhelo de paz y sosiego, en un anhelo que acaba invocando a la madre. La muerte de Unamuno, enclaustrado en su domicilio salmantino, fue así —acorde con algunas de sus más hondas apetencias— un regreso al seno materno, un auténtico des-nacer. Unamuno no murió, sino que des-nació, rectificándose una vez más a sí mismo, aunque esta vez sin retorno posible... dando así a su vida el profundo contenido simbólico que ahora evocamos.

Cuando Unamuno va a morir se dirige a la Virgen Madre y le habla de su pasión: —la muerte—, pasión que ha puesto en su vida. Y así le canta:

Tú tejiéndole en vida su destino,
madre la hiciste,
madre de mi pasión y en mi camino
mortal tú la pusiste
como una estrella...

Tú, Señora, que a Dios hiciste niño,
hazme niño al morirme
y cúbreme en el manto de armiño
de tu luna al oírme
con tu sonrisa.

[5] *Miguel de Unamuno.* Recuerdos de niñez y mocedad, *Buenos Aires. 1946: pp. 73. 76 y 77.*

Ahora es cuando el cielo es todo rosa,
canta la eternidad;
ahora es cuando siento toda cosa
bañada en realidad...

Voy a nacer, Señor, voy a nacerla
dentro del corazón,
como en concha de mar nace una perla,
cual flor de su pasión.

¡Voy a nacer, Señor, voy a nacerte,
bendita Trinidad,
Tú, Señor; el Amor, ella y la Muerte...
voy a ver la verdad![6]

Además, la vida de Unamuno —enmarcada entre dos guerras civiles: la de su infancia y la de su agonía—, es también, al mismo tiempo, una honda meditación sobre la guerra, empezando por su propia doctrina filosófica, en la que se enfrentan en eterna contradicción la razón y la vida para forjar su famoso «sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos» —título de su más importante libro filosófico—, expresión a su vez de otra doctrina religiosa —el «cristianismo agónico»—, revelador de la lucha interna que acompaña al hombre mientras vive sobre la tierra. Desde el punto de vista de los grandes mitos —que nunca abandonaron a Unamuno—, toda esa filosofía agónica y contradictoria, expresiva de la eterna guerra civil interior que define a la naturaleza humana, se traduce en pensamientos literarios cuyo eje lo constituye la pareja bíblica Caín y Abel. Sobre el tema meditó amplia y abundantemente Unamuno en ensayos, novelas y poesías, donde con frecuencia la contradicción semántica involucrada en el sintagma «guerra civil» aparece revestida bajo la dialéctica de la paz y de la guerra. Al principio de su vida literaria en la novela *Paz en la guerra* (1897) ya aparece la contradicción: «En el seno de la paz verdadera y honda es donde se comprende y justifica la guerra... No fuera de ésta, sino dentro de ella, en su seno mismo hay que buscar la paz; paz en la guerra misma».[7] Pero al final de su trayectoria biográfica no sólo la contradicción se mantiene sino que aparece ligada ya a la otra contradicción entre la guerra y lo civil. He aquí un texto de 1933, donde dice lo siguiente: «El pensamiento vivo está tejido de íntimas contradicciones... Como que no se pueda participar en una guerra civil sin sentir la justificación de los dos bandos en lucha; como que quien no sienta la justicia de su adversario —por llevarlo dentro de sí— no puede sentir su propia justicia... Y es como, llevando la Guerra civil española dentro de mí, he podido sentir la paz como fundamento de la guerra y la guerra como fundamento de la paz»... «¡Prevención de la guerra! No, sino de su mejor utilización, de su mejor aprovechamiento, ya que la guerra, y sobre todo la guerra civil, es, gracias a Dios, inevitable.»[8]

Cuando Unamuno redacta en 1912 los capítulos de *Del sentimiento trágico,* el tema está maduro como para que pueda escribir frases como las siguientes:

«La guerra es escuela de fraternidad y lazo de amor; es la guerra la que, por el choque

[6] *Luciano González Egido,* Agonizar en Salamanca, *Madrid, 1986; p. 263.*

[7] *M. de Unamuno, «Paz en la guerra» en* Obras Completas, *Madrid 1967; vol. II, p. 301.*

[8] *M. de Unamuno,* La ciudad de Henoc, *México, 1941; pp. 81-84.*

y la agresión mutua, ha puesto en contacto a los pueblos, y les ha hecho conocerse y quererse... Y aun el odio depurado que surge de la guerra es fecundo. La guerra es, en su más estricto sentido, la santificación del homicidio; Caín se redime como general de ejércitos. Y si Caín no hubiese matado a su hermano Abel, habría acaso muerto a manos de éste... Fue Caín, el fratricida, el fundador del Estado, dicen los enemigos de éste. Y hay que aceptarlo y volverlo en gloria del Estado, hijo de la guerra. La civilización empezó el día en que un hombre, sujetando a otro y obligándole a trabajar para los dos, pudo vacar a la contemplación del mundo y obligar a su sometido a trabajar de lujo...»[9]

Al final de su vida, en mitad de aquella conflictiva Segunda República que surgió en 1931, el tema le vuelve insensiblemente, y es en 1933, presintiendo sin duda la guerra civil, cuando escribe que ésta «empezó con el asesinato fraternal de Abel por su hermano Caín, que abre la lucha de clases. Abel era, según ese mito, pastor, y Caín, labrador, pero acaso sea más acertado decir que la raza o clase abelita —aquella de que Abel es símbolo— era la campesina, y la cainita era la urbana, la ciudadana, la murada, pues fue Caín quien, según el relato bíblico, edificó la ciudad de Henoc. Y en ella, en la mítica y simbólica ciudad de Henoc, empezó a organizarse la masa, a amurallarse, a someterse al mando de un jefe, de un mandón, cacique o déspota. Y a someterse para organizar batidas, guerras, revoluciones... La historia llamada sagrada por antonomasia, la mitología bíblica, nos enseñó que Caín mató a su hermano Abel por envidia de su virtud, de ser preferido de Jehová. Ah, pero es que la envidia suele ser, en cierto modo, mutua o recíproca; es que el envidiado suele darse a provocar la envidia del envidioso, a darle envidia; es que el perseguido busca que se le persiga; es que el atacado de manía persecutoria incita a la manía persecutoria del otro. Es que en las democracias las masas de instintos rebañegos no hacen sino azuzar a los solitarios de instintos lobunos. ¿De qué parte está la envidia?»[10]

Por eso considera inalcanzable el lema luisiano de la perfección del hombre: «ni envidiado ni envidioso». «Ni aquejado de la envidia pasiva, la de buscar ser envidiado, ni de la activa, la de envidiar»; de aquí su exclamación: «¡Ni envidiado ni envidioso! Pero, Dios mío de mi alma, hay que vivir en sociedad y perpetuarla y para ello hay que vivir —¡terrible sino!— envidiado y envidioso».[11] Sin duda son frases agoreras que anticipan ya el enfrentamiento fratricida de 1936, y eso hace sospechar las palabras finales del ensayo cuando dice:

«Todas estas sombrías reflexiones sobre el lecho tenebroso de la sociabilidad civil humana, de nuestro Henoc, me las he hecho no sé bien desde cuándo, acaso desde que tengo uso de razón civil, que me apuntó en medio de una fratricida guerra civil —toda guerra es civil y arranque de civilización—; pero se me ha enconado ahora en que se encona la lucha y sentimos a los campesinos, a los abelitas, con sus lobos y sus jabalíes,

[9] Ensayos, *ed. cit.: II, p. 979.*
[10] La ciudad de Henoc, *p. 13.*
[11] Ibid., *p. 15.*

y de otro lado a los ciudadanos, a los cainitas, con sus perros y sus puercos, y que todos son unos.»[12]

Ambas contradicciones —la guerra y la paz; lo bélico y lo civil— aparecen simbolizados, como antes decíamos, en el mito de Caín y Abel, que sirve de argumento a su novela *Abel Sánchez* (1917) y a su drama *El otro* (1932). A través de estos textos literarios Unamuno ejemplifica su teoría sobre la guerra civil, cuyo origen es para él la envidia como, en realidad, lo es también de toda la historia humana. Caín envidiaba a Abel, porque los frutos de éste eran gratos a los ojos de Dios, mientras permanecía indiferente hacia los de aquél. A través de la gracia que Abel encuentra en la mirada divina ve garantizada su inmortalidad, manifestación de su sobrevivencia en la memoria divina. En respuesta al privilegio de Abel y como impulso de emulación al mismo, Caín funda la primera ciudad Henoc, tras haber matado a su hermano. El crimen de Caín funda así la historia humana, dando origen al Estado civil y sus consecuencias. Aunque Unamuno no descarta que hubiera también un conato de envidia por parte de Abel hacia Caín, si bien fuese una envidia de tipo pasivo —la del que se dedica a excitar la envidia de los demás—, el hecho es que se da en Caín una figura de tipo prometeico, en la medida que quiere suplantar a su hermano ante los ojos de Dios. Caín —Prometeo cristiano— es, en este sentido, superior moralmente a Abel. «No es Caín lo malo; lo malo son los cainitas y los abelitas»,[13] dice textualmente Unamuno, de donde podemos deducir que Caín y Abel son expresiones arquetípicas de la naturaleza humana que sólo cobran carácter maligno en la medida en que los instituimos como formas sistemáticas y continuas de conducta. En ese sentido, sólo son malos el «cainismo» y el «abelismo», siendo ambos fuente que conduce a la «guerra civil». El abelismo incita al cainismo y éste a su vez conduce al enfrentamiento fratricida. El crimen de Abel por Caín que funda la historia humana es, pues, origen de una historia de enfrentamientos fratricidas en el seno de nuestras sociedades civiles. Cainismo y guerra civil son dos aspectos de la naturaleza humana que se dan la mano, pero lo malo —en el sentir de Unamuno— no es Caín ni la guerra civil que instituye, mientras ésta no pase de ser el producto de la dialéctica entre dos aspectos de la naturaleza humana. Por eso, Unamuno no sólo no reniega de la guerra civil, sino que incluso la predica, en la medida que esa dialéctica puede ser fecunda para el desarrollo del ser humano. Ahora bien, una cosa es la «guerra civil-civil», como dice el mismo Unamuno, y otra la «guerra civil-incivil».

A esta distinción se vio abocado Unamuno cuando llegó de verdad la guerra civil del 36 y se le confinó prácticamente en su domicilio salmantino con un policía en la puerta. Es en esos días finales de su vida cuando, en carta a su amigo Quintín de la Torre, escribió: «Y lo que me suscita su mención a aquel libro —un poema— que conté al Bilbao de nuestra otra guerra civil. Que aquélla sí que fue civil. Y hasta doméstica. Esta no; ésta es incivil. Y peor que incivil. Por ambos lados...»[14]

Como hemos dicho antes, Unamuno se vio envuelto en los seis meses finales de su

[12] Ibid., *p. 18.*

[13] Abel Sánchez, *«Prólogo», Madrid. 1928.*

[14] *Luciano González Egido.* Agonizar en Salamanca. *Madrid. 1986.*

vida en el horror de una auténtica guerra civil-incivil, y él que tantas veces había predicado la guerra civil se hace mil preguntas sin respuesta posible. Personalmente, pasa de una adhesión al Alzamiento Nacional, capitaneado y acaudillado por Franco, a un repudio del mismo, protagonizado por la eterna contradicción de su vida, escribiendo un texto sobre *El re-sentimiento trágico de la vida,* que es pura contraposición y contrariedad a aquel «Sentimiento trágico» que le hizo famoso. Las autoridades republicanas le habían desposeído de todos sus cargos, y ahora harán lo mismo las autoridades franquistas; hasta los propios compañeros y colegas de la Universidad le dan la espalda. No sólo el Ayuntamiento le expulsó de la corporación en la que era concejal, sino que el Claustro de la Universidad decidió también la expulsión de su compañero, separándole del cargo y de todos sus derechos. Se va quedando solo y se encierra en casa.

Y yo en mi hogar, hoy cárcel desdichosa,
sueño en mis días de la libre Francia,
en la suerte de España desastrosa.

Y en la guerra civil que ya en mi infancia
libró a mi seso de la dura losa
del arca Santa de la podre rancia.[15]

Se va quedando «desnudo como los hijos de la mar» —según el verso de Machado— y se agarra a la palabra, eterna compañera, pero busca la primera que pronunció y no logra encontrarla:

A dónde se me fue aquella palabra
que recordar no logro?
Era una parte de mi alma,
texto que se me va en pedazos.
La primera que pronuncié, cuál fuera?
Será, en mi deshacer, acaso la última?[16]

Se busca en sí mismo, el que antaño pudo ser, pero no se encuentra y se complace en el olvido. Así lo dice:

Pensé sacar del fondo de mí mismo
a aquél que fui yo antaño...
más ¡ay! que no tiene fondo el abismo
y si lo saco me ha de ser extraño...
¿He de encontrarle al cabo
perdido en un rincón de la otra vida?
Otra? ah, no, que es agarrarse a un clavo
que nada clava y sin medida...
El abismo insondable es la memoria,
y es el olvido gloria.[17]

Unamuno queda tragado por la guerra civil que todo lo anega, y así viene a describírnoslo el autor de *Agonizar en Salamanca,* con palabras que nos sobrecogen:

«Aquella ruina civil incruenta, que había estado predicando durante toda su vida,

[15] Ibid., *p. 246.*
[16] Ibid., *p. 164.*
[17] Ibid., *p. 176.*

con moral de cruzado, como necesidad imperativa de la existencia frente a la invasión mostrenca de la nada, se había convertido en este río de sangre inocente, que se llevaba, corriente abajo, a muchos de sus amigos. Aquel yo incombustible, señero y procaz, que había alentado en toda su obra como obligatoria afirmación de la persona, estaba desvastando la conciencia de la solidaridad y de la misma convivencia ciudadana. España era una tierra erizada de yos, pletórica de yos, agobiada bajo el peso de los yos excesivos, que rivalizaban ferozmente para salvarse del naufragio. Su *Cristo de Velázquez,* organizado sobre citas bíblicas y angustias personales, servía de coartada para aumentar el número de los muertos. Y la libertad, como el eje de su pensamiento, se enterraba a diario en los cementerios.»[18]

Unamuno vio y sufrió en carne propia el horror de sus propias teorías sobre la guerra civil, porque aunque él habló de «guerra civil-civil» frente a la «incivil», como hemos visto, el problema es cómo delimitar los campos. ¿Cómo conseguir que de la guerra «de palabras» no se pase a la guerra «de ideas», y de ésta a la guerra civil «declarada», donde las armas y el derramamiento de sangre toman el protagonismo?

A la vista de lo que hemos dicho, Unamuno se nos presenta como testigo, víctima y aun teorizador de una concepción de la cultura y de la convivencia que es preciso trascender. La filosofía unamuniana de la «guerra civil» presenta al escritor vasco como el último eslabón —y de ahí también su carácter arquetípico y paradigmático— de una concepción bélica de la cultura que ha sido tradicional en nuestro medio. Desde la Reconquista en la Edad Media hasta la última Guerra Civil en pleno siglo XX, España vivió una «cultura de fronteras» como la hemos descrito anteriormente y que hoy es ya imprescindible superar. El ciclo se cerró, y la muerte de Unamuno el 31 de diciembre de 1936 es símbolo inequívoco de esa clausura.

Las consideraciones realizadas sobre la Guerra Civil Española y la teorización sobre la misma llevada a cabo por Unamuno, nos coloca en situación favorable para defender el sintagma «Guerra Civil» —como expresión de una *categoría cultural* válida para la interpretación histórica— en una doble dimensión:

— En un caso, como revelación *ontológica* de una forma de ser, según la cual la guerra civil es afirmación absoluta y exclusiva de una parte; absolutismo mediante el cual la parte que quiere imponerse se trasciende a sí misma en la pretensión de ir más allá de sus propias limitaciones. La Guerra Civil se vive así místicamente con un carácter religioso, a la vez que resulta negadora de todo pluralismo político o ideológico, convirtiéndose en una forma absoluta de instalación en el mundo, intrínsecamente unida al ser que se sitúa en ella.

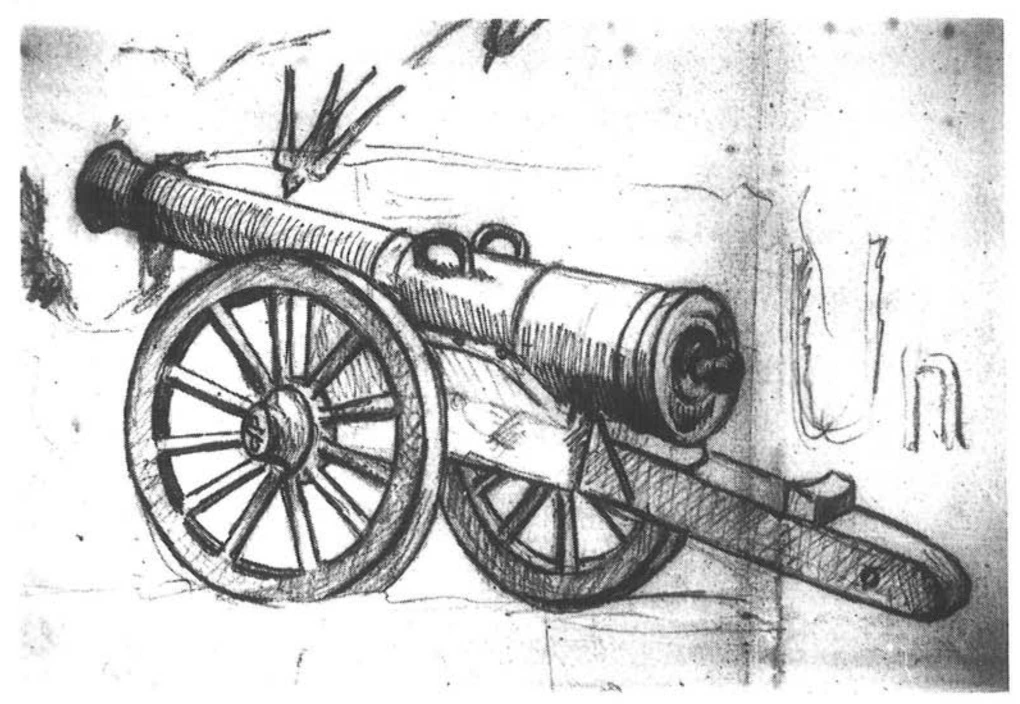
— En otro caso, como expresión *antropológica* de una analítica existencial en la que el hombre como «ser-en-el-mundo» se halla en una situación de deyección o derelicción —«estar arrojado en el mundo» (Geworfenheit)— que le coloca como un «exiliado en el mundo» y que, por serlo, puede situarse en actitud de rebeldía contra la realidad —«dando guerra al mundo»—. Este estar instalado en situación de guerra es precisamente el modo en que se ha constituido la «morada vital española» —en terminología

[18] Ibid., *p. 166.*

de Américo Castro—, donde Santiago Matamoros —patrón de España—, con su caballo blanco y su espada enhiesta, se convierte en arquetipo.

Esta doble dimensión —ontológica y antropológica— de la *categoría cultural* «Guerra Civil» convierte a ésta en expresión máxima y paradigmática de toda guerra en general. En un mundo cada vez más interdependiente e interrelacionado, con creciente tendencia a la creación de una cultura planetaria, todas las guerras son civiles. Si es así, como pensamos, la conclusión de esta meditación sobre la Guerra Civil Española no puede estar más clara: hay que identificar las «culturas de frontera» que estimulan las guerras, y sustituirlas crecientemente por «culturas de integración», donde los términos bélicos —ataque, defensa, agresión, colonización, represión, retaguardia, vanguardia, ocupación— sean sustituidas por el vocabulario de la paz: diálogo, comunicación, encuentro, convivencia, compromiso, intercambio... Esta es la lección que se desprende del análisis de la categoría cultural «guerra civil» a la luz de la experiencia filosófica y existencial de aquel hombre genial y paradigmático que fue Miguel de Unamuno.

José Luis Abellán



Proyecto de portada de *Paz en la guerra*. Dibujo de Unamuno



Unamuno y la cuestión vasca

El día en que empecemos a analizar la política desde un punto de vista verdaderamente objetivo, es decir, a la luz de los acontecimientos históricos, económicos, etc., habremos dado un gran paso y se acabará el vicio de ver la política como una película de malos y buenos. La historia no es más que el devenir de la humanidad desde que nace la sociedad y con ella las primeras formas de Estado. Nada ha sido inventado por la voluntad o capricho de un señor en cierto momento de la civilización. El misil de cabeza nuclear múltiple es un heredero directo del hacha de sílex. La humanidad vivía feliz en sus cavernas, en el comunismo primitivo de que hablaba Rousseau, hasta que un día aciago a un insensato se le ocurrió cercar una parcela de terreno y gritar «esto es mío». A partir de ese momento, hasta la consumación de los siglos (?) el hombre no sólo seguirá siendo un lobo para el hombre sino que la sociedad una fiera hambrienta para sí misma. Por lo que no es práctico, ni válido, ni siquiera lícito, rasgarse las vestiduras sino lo que se exige es el mayor pragmatismo posible, en un intento de verdad serio y responsable, de aliviarle a la humanidad mayores dolores con sistemas y gobiernos dirigidos por insensatos más grandes que el del lamento roussoniano. El ser humano está condenado a gobernarse y a que le gobiernen. Corresponde a los más inteligentes el papel activo y a los que no, el pasivo, en espera de la ocasión histórica que invierta los papeles. No hay pueblo sobre la faz de la tierra que no pueda acceder a lo primero y a su vez ninguno que no se vea en el peligro de caer en el otro, menos aconsejable.

Castilla cumplió con su deber histórico de imponerse a los demás pueblos de España. Y no es que ese cumplimiento le hubiera llegado por una lotería o un soplo divino que le asignó tan grato e infeliz papel. Simplemente fue el que le tocó, por unas vicisitudes que igualmente hubieran inclinado la balanza en favor de cualquiera de sus oponentes. ¿Cuántas veces intentaron los aragoneses invadir a los castellanos? ¿Y los portugueses? Para no hablar de los granadinos, marroquíes, sublevaciones y banderías dentro de la misma Castilla, capitaneados por nobles y hasta príncipes reales en Galicia, Asturias o León.

Pero donde el papel de Castilla resulta más brillante no es en el haber vencido a los reinos vecinos, sino que aparejado a esto resultó la unidad española, tan importante para el futuro de Europa y de la humanidad. Esta misma fusión la han podido vertebrar los otros Estados peninsulares y podemos estar seguros que la habrían logrado, y ahora el idioma de toda España y de buena parte del mundo podría ser el catalán, el portugués (extendida su influencia actual, claro está) o el árabe granadino. Entonces las acusaciones de expansionismo, imperialismo, opresión, etc., no irían vertidas contra el condado nacido de la disputa de Fernán González con su señor el rey de León, sino contra Barcelona o Lisboa. Castilla fue más fuerte, simplemente porque los demás

fueron débiles. No porque a éstos les quepa el papel de buenos y a la dinastía de Trastamara haya que colgarle el sambenito de bandidos expansionistas.

Consolidada Castilla y desde su centro geográfico la unidad de España, *un pueblo que ponía a Dios sobre la guerra* (Machado, *A orillas del Duero)* se debilita al diluirse su personalidad, en aras de la construcción de la ya patria común y del vasto Imperio de sus amores y desgracias. Las banderías y odios quedan ocultos durante siglos, pero a Castilla el amor y el odio se le funden en uno solo, siendo ése la empresa española. Castilla se desgasta, prácticamente se pierde en la noción que de la historia amplia y objetiva puedan tener las gentes sencillas, quedando de ella sólo la idea si se piensa detenidamente en el castellano como idioma y su origen. Cuando la provincialización de España es un hecho consumado, se asesta a Castilla el golpe de gracia en cuanto a su identidad como nación, pues no es lo mismo hablar de la provincia de Burgos o la de Soria que de Cataluña, Vasconia, Galicia o Andalucía. Castilla no existe y acaba por desaparecer, por esfumarse en la gran polvareda histórica que liquidó al Imperio español.

Pero la nación española está ahí. Sin Imperio, rezagada con respecto a los demás países en todo, viendo cómo se avanza, mientras el cuerpo social se refugia en la nostalgia de la podrida grandeza y desde el poder se confía en un milagro que saque al país del ostracismo. Depresión en la que ha entrado, por el lógico proceso a que están condenados todos los pueblos que en su día han dicho algo a la humanidad en voz alta. La unión del trono y el altar era un hecho y poco faltó para que se canonizara al rey desde su nacimiento, en busca de un favor de la Providencia, acaso esperando el justo pago que se le debía a la nación por la expansión desvelada del cristianismo. La pregunta racional que debería hacerse es por qué el anquilosamiento de España y abundando en el anterior planteamiento, sobre el papel castellano, qué ocurre con el vigoroso pueblo de la Meseta que *envuelto en sus andrajos desprecia cuanto ignora* (Machado, *ibídem).* Y es que Castilla ya no puede poner nada sobre la tierra, ni siquiera a Dios, porque lo ha puesto todo y en el empeño se le ha ido el alma. España necesita otra Castilla, un auriga joven que tome las riendas fláccidas y guíe al corcel por el sendero de la gloria.

Pero nadie aparece. En el mundo han sucedido cosas como Ilustración, Siglo de las Luces, Revolución burguesa, Revolución industrial, etc., y todo esto en Castilla ha pasado menos que desapercibido. Salvo en Cataluña se producen todos estos fenómenos, pero en el viejo Principado parecen no tener la vocación peninsular de Ramón Berenguer IV ni de don Jaime I el Conquistador. Hasta se piensa seriamente en separatismos, estimulados por unas chimeneas, cuyo humo se semejaba mucho al europeo y en condiciones de vida que nada tenían que ver con las del Ebro hacia occidente. Pero es que únicamente no están en el conjunto español la fenecida Castilla y la opulenta Cataluña. ¿Es o no válido el vigor de los demás pueblos? También existen otros valores y hombres que piensan, pueden y deben tomar el relevo, echando argamasa nueva sobre las ruinas cubiertas de maleza.

Es la reflexión que seguramente se hacía don Miguel de Unamuno y Jugo al proclamar en varios escritos su concepto de una España vasca. Así como había nacido una España castellana, que perfectamente ha podido ser aragonesa, portuguesa o granadi-

na, la euskalduna tiene todo el derecho a emerger y no por un simple sistema de eliminación que llevaría a Vasconia a tomar el relevo, dadas la decadencia castellana y la desidia catalana. Para Unamuno, Vasconia y Castilla eran una misma, con la diferencia idiomática que incluso llegaba a minimizar, diciendo que los castellanos eran unos vascones romanizados. Pero no era similitud, un tanto forzada, la que le hacía empujar a Vasconia hacia un papel protagonista en la España moderna. Su patria chica, al quedar un poco al margen de los grandes acontecimientos de la historia, no se había desgastado como Castilla y se conservaba intacta, pura al abrigo de sus montañas y de sus claras aguas. El vasco habría acumulado una sabiduría y una experiencia arrancadas a la observancia que era el momento oportuno de sacar a flote y de ponerla al servicio de todos. Los demás pueblos de la península, por su latinización y compromiso con grandes empresas, no se encontraban en las condiciones psicológicas ni físicas de hacer frente al reto de construir un nuevo Estado que sentara las bases de la convivencia y el desarrollo actuales, de acorde con las exigencias mundiales que de no ser atendidas por España, quedaría ésta al margen del progreso, como en efecto estaba ocurriendo y ocurrió. Unamuno era consciente de que se había perdido tiempo pero, no obstante, su optimismo le hacía dibujar nuevos planteamientos en base a la deducción anterior. Su inmensa sabiduría le posibilitaba para una química que representamos con la fórmula siguiente:

Castilla eterna + Vasconia joven = España nueva

El mundo de don Miguel empezó al final de la segunda guerra carlista, dándose cuenta que en medio de la reivindicación foralista, que a muchos podría parecer huera y folclórica, en el ánimo de los vascos había una predisposición neta para la organización y el trabajo que flaqueaba en el resto de España. Bilbao, su ciudad natal, se transformaba a pasos agigantados, y la pequeña villa cuyo corazón palpitaba en el ancestral barrio de las Siete Calles, se convertía en un centro industrial importante, dejando de ser el punto mercantil donde solamente se tramitaban asuntos de importación y exportación. Ya no era más tierra de paso, de marineros y comerciantes, sino que gentes venidas de otros puntos de Vasconia se asentaban en la ciudad, tal y como hicieron los Unamuno y Jugo de su linaje, procedentes de Guipúzcoa. Aunque a él personalmente la transformación no le gusta, ve en todo aquel desmadre un nacimiento que no debe quedarse necesariamente a orillas del Nervión. Unamuno echa de menos las tardes provincianas con retretas y otros ágapes populares en la calle del Arenal y guarda sus nostalgias para la poesía, en lo más profundo de su romanticismo. En él se dieron siempre a la perfección el poeta y el racionalista: el músico y el científico. España no podía quedarse retrasada del resto del mundo y si el progreso tendría que venir de Madrid, pues apañada estaba la nación, ya que en la Villa y Corte lo que proliferaba no era más que señoritos y militares, ora aficionados a los pronunciamientos, ora cuasi liberales. Vizcaya despuntaba, tímida moza de antaño, a una juventud fuerte y radiante. Pero dentro de ese esplendor, subsistían quienes, ácaso traduciendo la desidia catalana, pensaban en una hipotética Vasconia independiente, seguros como estaban de que el dinero de los altos hornos les alcanzaría para abandonar el tronco común. Don Miguel ya se ha trasladado a Madrid y oposita para cátedras tanto en Bilbao como en Salamanca. Reprime a sus paisanos en lo que llama la coitadez y en sus escritos empieza a recordar la

histórica timidez vasca, un complejo de inferioridad que le viene de antiguo, a lo mejor heredada del pasaje entre el vizcaíno y Don Quijote. Don Miguel asegura que ya es tiempo de sacudirse de la cortedad, pues los tiempos están ya para otra cosa, que se puede decir en el resto de España que se es vasco sin sonrojos, demostrando que se sirve para algo más que para el «chiquiteo» y los rudos deportes rurales. Elabora toda una teoría de la Vasconia magna que se desconoce, ya que sus artífices nunca lo han hecho a título de vascos sino a través de Castilla, como españoles empeñados en la empresa común: Juan de Garay e Iñigo de Loyola figuran entre sus figuras preferidas, resaltando las cualidades humanas de estos personajes, como paradigma de lo vasco. El fundador de la Compañía de Jesús es quien acapara la mayor parte de su admiración; en San Ignacio residirán la tenacidad, la pulcritud, el odio por el ocio y las ansias de llevar a los cuatro puntos cardinales su mensaje.

La España vasca de Unamuno no era un capricho que él, como euskaldún, veía con la simpleza del orgullo patrio. Era una necesidad y no sólo para España sino para el resto de la humanidad. La religiosidad de Unamuno le obligaba a pretender un mundo mejor cuyas virtudes tendrían que serle acercadas por un pueblo con un idioma universal, heredero de otro que ya había cumplido su papel. Vasconia resultaba el encargado de la renovación que España pedía a gritos y para ello los vascos tenían que pasar a la conquista de España, a vasconizarla. Durante la decadencia el país se había agrietado por sus vicios y la pereza le rodeaba como una hiedra que era necesario extirpar. La hoz la tendría que blander Vasconia por su posición de cabeza geográfica de Castilla y por el trajín progresista que se vivía en Bilbao.

Miguel de Unamuno nunca puso en duda la unión española y todo lo contrario, era un defensor del concepto. No lo hacía de una manera airada ni gratuita, sino con argumentos que por la fuerza de su contenido, eran del todo irrebatibles. Pero era consciente de la peculiaridad regional y trataba de extraer de ella lo mejor para la marcha de la nación, censurando agriamente lo que le parecía más perjudicial. No hablaba de una España del Norte ni del Sur, pues para él, hombre de tierras que tienen el mar como origen de vida, la inmensidad salada es factor condicionante de la idiosincracia. Así, hablaba de la España Atlántica y Mediterránea. En la primera incluía a toda la Cornisa Cantábrica junto con Navarra, Castilla la Vieja y el Reino de León. En la Mediterránea vendrían Cataluña, Aragón, Valencia, Murcia, Castilla la Nueva, Andalucía y Extremadura.

Esta disección viene a cuento al reflexionar Unamuno en el ser del alma vasca y en la capacidad de su pueblo para el proyecto regenerador. Definitivamente el hombre del Norte estaba más dotado que el del Sur para el trabajo y las cosas serias. Entre más benignos iban siendo los climas, más aumentaba el gusto por lo estético y la «gracia», que don Miguel no tenía pelos en la lengua para apostrofar de «desgracia». Tanto era lo que abundaba en su teoría, si no de la superioridad nórdica, sí en la predisposición, que se extraviaba en terrenos del pensamiento alemán contemporáneo, para hallarle mayores ventajas que al clásico grecolatino. Y todo para traerlo al caso español y demostrar cómo la iniciativa siempre había correspondido a los pueblos del Norte. Y ahora, más al norte, estaba la esperanza para España, en su Vasconia natal. Un pueblo

que no tenía la oportunidad de dar todo de sí, simplemente porque no se lo proponían sus habitantes, no porque se lo hubiera impedido nadie.

Y es que el medio natural, así como obraba negativamente en los pueblos del Sur, lo hacía de manera contraria con los del Norte. La compenetración con el paisaje era tal que toda su personalidad vascongada era una pieza más del cielo entre montañas, que inmediatamente entraba en profunda discordia con la luz. Pero el Unamuno de los muchísimos años salmantinos, debió encontrar alguna explicación al aclimatarse tan bien al seco clima mesetario y de esa calvicie lunar nada pariente de su Vizcaya verde encendido. La aclaración brotaba enseguida pues, como ya se ha insinuado, Castilla era una continuación de Vasconia y viceversa, en aspectos que se iban intercambiando como la única nación que habían sido siempre, modulando el hálito que las dos eran de España. Si los vascos querían hacer de esto una realidad, no tenían más que poner manos a la obra, pues la historia les estaba esperando.

El ya pujante nacionalismo vasco, con Sabino de Arana a la cabeza, encontró en Unamuno su verdadera bestia negra, al que no tardaron de tachar de traidor con la ligereza que en Vasconia se utiliza este término. Con frecuencia se ha dicho que Euzkadi (me atrevo a llamarlo ahora así, bajo la sabiniana denominación, ya que don Miguel nunca la usó; a lo sumo hablaba alguna vez de Euskalherría cuando, por razones estrictamente idiomáticas, se refería también a Navarra) es un país de traidores, pues todo el mundo en aquellas tres provincias no se ha resistido a la tentación de traicionar a algo o a alguien. Don Miguel fue, en consecuencia, un traidor. Hasta de loco, así de gratuito e insultante, le llamó Arana en más de una ocasión, cuando lo de la crisis religiosa de Unamuno, que como científico de la filosofía y de la historia, no podía menos que plantearse racionalmente la existencia, o no, de Dios. Para Arana, todo él heroísmo y análisis racial hasta de los más mínimos detalles de la vida, había que estar loco para plantearse la existencia de Dios. Arana jamás torturó su mente con un pensamiento racionalista, ni mucho menos pragmático, siendo como era un artesano dominguero de la política, no llegando siquiera por asomo a hacerse una cabal reflexión sobre aspectos básicos como son nación y/o Estado. El no sabía qué era primero, cuál había sido antes si la gallina o el huevo. Empantanado en el galimatías, optaba por meterlo todo en un mismo saco. Acto seguido arremetía contra navarros y vasco-franceses, incluyéndolos en su «ikurriña» particular. No era capaz de «perdonar» que en el resto de la península, se hubieran sucedido acontecimientos históricos del calibre de la colonización romana, las presencias griega, cartaginesa y judía y las invasiones germánicas y árabe. Lo consideraba todo ello como un horror y creía, ¡ay!, que si no habían llegado hasta sus riscos cantábricos, era porque los habitantes se habían defendido valerosamente... Por eso, ante tamaña empanada mental, el pobre señor Arana no podía sino tratar de loco a un pensador religioso de la talla de don Miguel, que se había planteado en un momento crucial, nada menos que la columna de todo su armazón.

Don Miguel escuchaba atentamente la argumentación mesiánica de los enfervorizados nacionalistas, y después de permitirse acaso una de las pocas sonrisas de su vida, decir que todo aquello era maquinado por y para gentes sin ninguna instrucción y de una capacidad de pensamiento simple y pobre. Entonces era cuando más se extendía en la misión que Vasconia tenía al frente de los destinos españoles, como emergente

hermana mayor de la gran familia, por haber estado toda una vida a la zaga de Castilla y todo por un exceso de humildad, por timidez imperdonable. A lo que los nacionalistas refutaban, abundando en su pobreza ideológica, que Castilla los quería invadir.

No necesitaba más aguijón don Miguel de Unamuno para tratar de sacar partido de las desventajas. El que un pueblo invada a otro desde luego que no es ninguna gracia, pero ése es el destino inexorable a que se ve abocada la humanidad, desde el desdichado día a que alude Rousseau, por lo que la consigna es invadir o nos invaden. Y no es que con ello se quiera magnificar la ley de la selva que se inauguraría a partir de dicha conclusión. No. A lo que se quiere llegar es a lo alerta que deben estar todos los pueblos, ante la amenaza. Tan infantil y simple resultaba lo de «invasión» castellana de Vasconia, que don Miguel reaccionaba, diciendo: «Si no queréis que os invadan, invadid. Si no queréis ser absorbidos, absorbed». En una palabra, Unamuno conminaba a sus paisanos no al lloriqueo y sí a la empresa que como pueblo maduro, mayor de edad, le concernía. Con un poderío económico en auge, bandera que folclóricamente blandían los separatistas —y blanden los que hoy no se han dado cuenta de que los tiempos han cambiado—, era el bagage apropiado para el «desembarco» en España, la que estaba esperando ansiosamente un remoce de estructuras, de mano de quien no se había desgastado en la construcción del Estado y del Imperio.

La lengua vasca, en opinión de don Miguel de Unamuno, estaba condenada a desaparecer o, por lo menos, a no figurar entre las más cultas y usadas del mundo. Y no es que ése fuera el deseo del ilustre vizcaíno, sino que como observador atento a la evolución de España y de la humanidad, veía que nada se podía hacer con un lenguaje minoritario como el vascuence. Amaba a su lengua materna, tanto, que él mismo se encargaba de cultivarla de puertas para dentro, haciendo poesía en ella e investigando filológicamente sus variantes y usos dialectales. Es más: en su afán por vasconizar a España y por si alguien le había entendido mal, proclamaba para aquellos cortos de mollera, que invadieran en vascuence a España. Y no era un arrebato ni un recurso airado con ganas de contentar a los disconformes y extraviados. Miguel de Unamuno se quejaba de la decadencia que también se registraba en el idioma castellano, paralela al desgaste español en todos los ámbitos. El castellano hablado por los vascos no tenía nada que ver con el que se expresaban los demás pueblos de España. El habla nacional estaba salpicada de barbarismos meridionales, andaluces concretamente, pueblo por el que don Miguel no profesaba ninguna simpatía. A ellos les dejaba la gracia, la sal, la estética que no venían nada mal, pero con lo que no se podía hacer otra cosa que perder el tiempo. Los pueblos del Norte tenían el deber de impulsar la nave de la historia y uno de sus pasajeros era el idioma castellano, que estaba atravesando por una cura ejemplar en el solar euskaldún. Y esa salud le venía directamente de un idioma como el vascuence que poseía una fortaleza interna de solidez gramatical, riqueza de expresiones, agilidad de sintaxis que los vascos traducían inconscientemente al hablar el castellano. Esta lengua latina llegaba a ellos en su acepción más vulgar, la de los últimos tiempos, y los vascos la reconvertían (para utilizar un vocablo en boga en nuestros días) en una diferente, mágica simbiosis que don Miguel saludaba con júbilo, viéndola como la única receta posible para el idioma y de ahí para la regeneración total del alma española. Los vascos necesitaban un idioma universal, en continua expansión, para expre-

sarse y hacer llegar a la humanidad entera su mensaje, la riqueza que como pueblo tenían guardada desde milenios en los valles cantábricos. Así como Iñigo de Loyola escribió sus *Ejercicios* en castellano y fue captado su mensaje en el mundo entero, los vascos modernos deberían hacer lo mismo y olvidarse de «memeces de caserío», en palabras de don Miguel. Así como los escoceses, irlandeses y galeses tenían al inglés; los bretones al francés como plataforma, los vascos utilizarían el castellano para lanzarse a la conquista de la humanidad.

Pero la propuesta de Unamuno, no era una inamovible en lo que podría pensarse como la definitiva castellanización de España. Cuando hablaba de esta apropiación del castellano por los vascos lo hacía en sentido internacional, de fronteras para fuera. Allende las patrias, era donde había que expresarse en castellano pues era una excelente arma con la que combatir a los otros grandes grupos lingüísticos. Pero dentro no había que olvidar las lenguas madres y era cuando don Miguel se revelaba como el vasco por principio que era y español universal en el sentido amplio de estos dos términos. Se enorgullecía de iniciar a sus alumnos en catalán, gallego y, por supuesto, vascuence e incluso se interesaba por las variantes que estaba tomando el castellano en Hispanoamérica, a la que veía como una prolongación de España. Respecto a Cataluña, a la que siempre criticó por su pereza en el relevo que tenía que tomar reemplazando a Castilla, seguía instándola para catalanizar a España y en su acicate se adivina el deseo de pleno aguijoneamiento a todas las regiones del país, a competir entre ellas, por el fortalecimiento de la patria común. Todo menos el arrinconarse, en el recreo provinciano ante un atisbo de progreso local.

Pero la soledad de Unamuno se hacía patente, no sólo por la impavidez de Vasconia ante sus tesis, sino también por la incomprensión de que era víctima en Castilla, concretamente en Salamanca. No se detenía a analizar objetivamente el decaimiento castellano y por ello a excusarlo caritativamente, sino que fustigaba el abandono de sus gentes por todo lo edificante y progresista. «Para los castellanos de estos tiempos», decía, «ser español es beber Valdepeñas, no hablar en catalán, saber qué es una verónica y no poder aguantar sin dormirse a un tío que habla raro.» Su amargura debería ser frustrante y de ahí esos repentinos cambios de humor y hasta el buscar a la desesperada una salida para el porvenir de España.

Quienes se llevan las manos a la cabeza cuando se enteran del relativo apoyo que prestó Unamuno al régimen del general Franco, es porque no se enteran en profundidad por qué el sabio bilbaíno llegó a semejante decisión, de la que al poco tiempo se retractaría. La España de los últimos meses de la II República era el reino de la anarquía a la que alguien debía poner coto. Aparecen de pronto unos señores que dicen que van a poner término a los desafueros y resulta que lo que desean es otra cosa. Automáticamente el eterno rector de Salamanca se desmarca de ellos. El «abajo la inteligencia, arriba la guerra» de Millán Astray, estando Unamuno presente, aclara muchas cosas.

Pero la españolía universal de Unamuno seguía allí, abanderándola con una no menos expansiva vasquidad. Sangre nueva para el viejo tronco era lo que reclamaba; sangre de un pueblo como el suyo que a su decir, «no había tenido Homeros que cantaran a sus Aquiles», pero a los que quería dotar de una lira prodigiosa, el castellano, que

ellos irían a templar, hasta sacarle notas inéditas para la gran sinfonía que era ese regeneramiento de España que no sólo soñaba, sino del que sentaba las bases con criterios fundados, simbiosis entre racionalidad y poesía. Don Miguel de Unamuno y Jugo no ha muerto. Sus escritos siguen aquí, vivos, para quien tenga ojos para leerlos.

Miguel Manrique



El primer Unamuno y Cataluña

Y sostengo que todo español culto, sobre todo si a las letras se dedica, debe estudiar las literaturas portuguesa —y desde luego a la gallega— y catalana antes que la francesa o italiana.

Miguel de Unamuno, 1914

El lector encontrará en las líneas que siguen tres breves calas en una relación apasionante: el joven Unamuno y la Cataluña finisecular, concretamente la Barcelona modernista, aquella que fascinó a Rubén Darío, dando buena prueba de ello en su entrega a *La Nación* del primero de enero de 1899, puntualmente recogida en *España contemporánea.* Para exponer esta relación he tratado de seguir el hilo de la aventura intelectual de Miguel de Unamuno, cuyo talento excepcional fue precisamente mejor atendido en Barcelona que en otros lugares de aquella ramplona España de la crisis colonial. De este modo la obra maestra de la literatura de la crisis de fin de siglo, los ensayos *En torno al casticismo* encontraron una singular y entusiasta acogida en los medios barceloneses al poco de aparecer en *La España Moderna;* luego, se convertirían en el ideario del 98 y desde Valle Inclán a Martínez Ruiz vieron en ellos espuelas y acicates para sus diversas construcciones literarias. Unamuno, adalid del 98, recibió de Barcelona la atención que su personalidad y esfuerzo intelectual merecían.

I. Soler y Miquel y *En torno al casticismo*

El primer contacto de Unamuno con el mundo barcelonés y la cultura catalana debió ser efímero: los tres días que se detuvo en Barcelona cuando en 1889 se dirigía a visitar Francia e Italia. Poco sabemos de tan breve estancia, y es precisamente una de las cartas a Narcís Oller, que publicamos en la tercera parte de este artículo, el único documento que atestigua lo transitorio de la parada, constatando, además: «Y entonces a nadie conocí».[1]

Por entonces Unamuno no era sino un joven universitario que se ganaba la vida dando lecciones privadas y que ansiosamente buscaba «ganar con que traer a mi casa a mi pobre novia»,[2] según confesión a su amigo Pedro de Múgica. 1891 trae las soluciones: primero, su matrimonio al comenzar el año con Concepción Lizárraga y después las oposiciones a las cátedras de griego vacantes en las universidades de Salamanca y Granada. «Deseo salir —le escribe a Múgica— de estas lecciones que embrutecen y enmohecen e ir a una Universidad (Salamanca y Granada), allí tendré como base un sueldo

[1] *Carta de Miguel de Unamuno a Narcís Oller (17-I-1898).*

[2] Cartas inéditas de Miguel de Unamuno *(ed. Sergio Fernández Larrain). Madrid, ed. Rodas/Santiago de Chile, ed. Zig-zag, 1972; p. 89. La carta es del 6-V-1890.*

por hora y pico de lección, seré independiente de padres y maestros, explicaré a mi modo...»[3] Deseo cumplido, pues en competencia con Angel Ganivet es propuesto para la cátedra de griego de la Universidad de Salamanca al comenzar el mes de junio de 1891.

Salamanca posibilitará el fervor intelectual, el estudio, la lectura, la meditación, etc. Los meses salmantinos transcurren con el único paréntesis anual del veraneo vasco —el de 1893 le permitirá entrar en contacto con Oller que se detuvo en Bilbao camino de Burgos al regreso de su estancia santanderina—, y en ellos anidan sus gérmenes de notoriedad y la necesidad imperiosa de intervenir en la vida pública de un país alicaído y con un tono cultural aletargado en el que sólo voceros como Clarín o Galdós —también doña Emilia— mantenían la atención de los más jóvenes.

Con la altanería de ideas propia de un joven catedrático lanzado a la lectura de las primeras luces filosóficas del siglo, y con el desgarrón íntimo de la inquisición y de la duda, Unamuno asiste a la vida histórica finisecular decidido a demostrar su indiscutible talento intelectual. Si bien ya había publicado en *La lucha de clases* e incluso en *La España Moderna,* el aldabonazo inicial lo constituyen los cinco ensayos *En torno al casticismo* que aparecen entre febrero y junio de 1895 en las páginas de la prestigiosa revista de Lázaro Galdiano.

Poco o ningún eco despertarían de inmediato los excelentes ensayos en la prensa madrileña. Unamuno esperaba la respuesta de Leopoldo Alas, porque como le dice en epístola del 2 de octubre de 1895: «créame que... apenas encuentro media docena de personas (de las públicamente conocidas se entiende), cuyo juicio me parezca valedero, y entre ellas el de usted sea acaso el que más estime, por haber sido para mí (y se lo repito por ser verdad muy sentida) el literato y pensador español a quien debo más ideas y cabos de hilo».[5] Pero el largo artículo del autor de *La Regenta* a propósito de los ensayos de *La España Moderna,* cuyo rico fluir de ideas debía necesariamente haberle interesado, no llegó nunca, y tan sólo unas cuantas menciones aisladas cubrieron el expediente e incluso satisfacieron superficialmente —en el plano de la popularidad— a Unamuno, según se desprende de la carta del 20 de octubre de 1895 a Múgica: «Las cuatro o cinco menciones que Clarín ha hecho de mí y de mis trabajos me han sido muy beneficiosas».[6] No obstante, en el fondo, Unamuno echaba en falta un interlocutor de la talla de Clarín para dialogar desde el fondo del alma, con abierta sinceridad de la que, en cambio, parecía dudar o no acertaba a ver en el joven escritor vasco, el maestro asturiano.

[3] Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, op. cit., *p. 128. Carta del 1-V-1891.*

[4] *No me refiero, como es natural, a las reseñas que suscitó su publicación en volumen en 1902, entre las que destacan las de Gómez de Baquero en* La España Moderna *y Ramiro de Maeztu en* La Lectura.

[5] *Menéndez Pelayo, M.; Unamuno, M.; Palacio Valdés, A.:* Epistolario a Clarín *(ed. Adolfo Alas). Madrid, Escorial, 1941; p. 61. Las relaciones entre Clarín y Unamuno han sido estudiadas por M. García Blanco: «Clarín y Unamuno».* Archivum, *II (1952), pp. 113-140; F. Meregalli:* Clarín e Unamuno. *Milán, La Goliárdica, 1956; A. Ramos Gascón: «Clarín y el primer Unamuno»,* Duquesne Hispanic Review, *X (1971), pp. 129-138; L. García Lorenzo: «De Clarín y Unamuno»,* Prohemio, *III (1972), pp. 467-72; e Y. Lissorgues: «Unamuno y Clarín: ¿una amistad frustrada?»,* Letras de Deusto, *XV (1985), pp. 87-101.*

[6] Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, op. cit., *p. 212. Idéntica afirmación hace en una carta al propio Clarín (2-X-1895): «Ante todo le agradezco muy de lo hondo las menciones tan favorables que ha hecho de mí y de mis trabajos». (Menéndez Pelayo, Unamuno, Palacio Valdés:* Epistolario a Clarín, op. cit., *p. 61.)*

La más entusiasta, a la vez que la primera, respuesta a los ensayos de *La España Moderna* vendría de Barcelona, fruto del recíproco descubrimiento entre Miguel de Unamuno y un grupo de escritores catalanes de pareja edad, vinculados al grupo modernista de la revista *L'Avenç*, ya desaparecida con el número de diciembre de 1893. Así lo confirma una carta sin fecha a Múgica en la que Unamuno escribe: «Mis relaciones con literatos han aumentado y *he descubierto* en Barcelona un grupo de jóvenes que me conocían y que hoy se cartean conmigo (Perés, Brossa, Soler, Casas-Carbó, etc.)».[7] Si bien desconocemos aún ese apasionante epistolario del que también da fe la primera carta de Unamuno a Oller que publicamos más adelante, me parece perfectamente probable que el interés mutuo de Unamuno y el grupo de *L'Avenç* se basa en un paralelismo en las ansias regeneradoras y modernas en las que vivían por esas fechas estos intelectuales que se aproximaban a anhelos radicales al margen de su propia clase social. Ciertamente, al joven Unamuno —definido en las coordenadas de su pensamiento político-social por el profesor Pérez de la Dehesa «como una lograda síntesis de la ideología socialista europea contemporánea y un íntimo contacto en la viva tradición social de nuestro país»—[8] le debió interesar desde su individualismo nunca desmentido la tarea de los intelectuales de *L'Avenç* que «pretenien d'emprar aquest art i la cultura en general en un intent de transformació radical de la societat catalana coetània i s'engatjaren fermament en la lluita».[9] Las afinidades, que no es lugar aquí para perfilar, debían tener como base la denuncia de lo rutinario, atrasado y chabacano que rodeaba a la juventud peninsular aislada del camino del progreso. Si en el joven Unamuno es lugar común esta denuncia (los artículos de *La lucha de clases* son un buen exponente) también las personalidades más avanzadas de *L'Avenç* exponen similar credo, y buena prueba de ello son estas palabras de Brossa en el número 13-14 de la revista (1893): «La joventut catalana hauria de llençar el gep dels tradicionalismes i hauria d'emancipar-se de la imposició del passat. Sols tenint un gran culte a les idees pot suportar-se la tirania fatal del medi».[10]

Este interés recíproco que sin duda nace en uno de los sentidos de la publicación en *La España Moderna* de los cinco ensayos se vería acentuado por la colaboración de Unamuno en la revista barcelonesa *Ciencia Social*, revista mensual anarquista dirigida por Anselmo Lorenzo y en la que colaboran gentes de distinta cuerda política como

[7] Cartas inéditas a Miguel de Unamuno, op. cit., *p. 271. Tengo el convencimiento que la carta está escrita en el mes de abril de 1896. Dos razones: el conocimiento que Unamuno tiene del artículo de Soler y Miquel publicado en* La Vanguardia *el 14 de marzo, y la referencia que la propia carta contiene de sus colaboraciones en la revista* Ciencia Social: *«revista en que colaboro asiduamente (llevo publicados tres artículos en ella)». Para entonces ya había empezado la primavera de 1896. Y una aclaración más: según se desprende de las cartas de Fernández Oller, admistrador de* Ciencia Social, *a Unamuno, éste se carteaba con Brossa ya por los primeros días de 1896. La epístola que Fernández Oller cursa a Unamuno el 10-II-1896 comunica: «El amigo Brossa me dice que ha recibido una extensa carta de usted, y que es usted infatigable por lo bueno». Y la del 23-II-1896 dice: «Paso su nota a Brossa y demás amigos de* L'Avenç *y le escribirán» (D. Gómez Molleda:* El socialismo español y los intelectuales. Cartas de líderes del movimiento obrero a Unamuno). *Salamanca, Universidad de Salamanca, 1980; pp. 329-30.*

[8] *R. Pérez de la Dehesa:* Política y sociedad en el primer Unamuno (1894-1904). *Barcelona, Ariel, 1973* [2]*; p. 196.*

[9] *J. Ll. Marfany: «Pròleg» a J. Brossa:* Regeneracionisme i modernisme. *Barcelona, Edic. 62, 1969; p. 8.*

[10] *J. Brossa: «La joventut catalana d'ara».* Regeneracionisme i modernisme, op. cit., *p. 50.*

Gener, Dorado Montero, Brossa y Corominas. Unamuno publicó cuatro ensayos durante los primeros meses de 1896 hasta los sucesos del Corpus que desembocaron en el cierre de la revista.[11] Tanto del contenido de los artículos de Unamuno como de la correspondencia mantenida con el administrador de la revista, Fernández Oller, se desprende, de un lado, la escasa ortodoxia anarquista de las ideas unamunianas, y de otro la fascinación que el equipo de redactores de *Ciencia Social* sentía por el fluir intelectual de irrefutable fuerza y originalidad del autor de *En torno al casticismo,* porque, en el fondo, no era una cuestión de legitimidad de credos y filiaciones lo que les unía sino un quehacer común con vocación de cambios sociales y de renovaciones espirituales. Fernández Oller, que acaba de recibir el original de *La juventud intelectual,* le escribe el 31 de marzo de 1896: «Nos dijimos, en España es una lástima, la juventud sincera y de buena voluntad de la clase media ni tiene ideas ni manera de adquirirlas, y para una transformación social es necesario el concurso de gente instruida y de buena voluntad, pues a fundar una revista y abrir brecha: ancho campo, franqueza, empuje y aceptar y animar a cuantos amen la justicia por encima de todo. Tal es nuestro propósito y con toda el alma y fe trabajamos para que no sean vanos los esfuerzos que hacemos gustosísimos. Su carta última nos ha acabado de animar. Le estamos reconocidísimos. Su concurso determinará seguro un éxito muchísimo mayor del que ni habíamos soñado. Muchas gracias y sea todo en bien de la dignidad y felicidad humanas».[12] Carta de la que se infiere el enorme entusiasmo que los artículos unamunianos despertaban en los grupos regeneracionistas finiseculares.

Por otra parte, al compás de las colaboraciones en *Ciencia Social,* Unamuno, escritor ovíparo,[13] anda pergeñando dos novelas a la vez. *Paz en la guerra* y la nonata *Nuevo Mundo.* Armando Zubizarreta, que estudió minuciosa y magistralmente la historia de esta desconocida novela unamuniana,[14] puso de relieve cómo *Nuevo Mundo,* transformada después en *El reino del hombre* (precisamente el cambio de título se debió a una insinuación de Brossa), fue leída en el boceto manuscrito por los amigos barceloneses que juzgaron con ópticas diversas los diferentes aspectos de la novela: «El primero de mayo de 1896 Jaime Brossa escribía a don Miguel, diciéndole que había recibido su *Nuevo Mundo,* cuyo manuscrito probablemente le fue ofrecido antes, según se desprende de otra carta sin fecha. Promete en esta carta leerlo más despacio por segunda vez. Días más tarde, en carta del 26 de mayo —indudablemente de aquel año— le escribe diciéndole que un amigo suyo estaba leyendo la obra y que después la entregaría a Soler, Perés y Corominas».[15] Un nuevo dato para remarcar la intensidad de las relaciones entre Unamuno y el círculo de amigos catalanes.

[11] *Una excelente síntesis de la relación de Unamuno con* Ciencia Social *en R. Pérez de la Dehesa:* Política y sociedad en el primer Unamuno, op. cit.; *pp. 73-77. Conviene recordar además que Eduard Valentí sostiene en su excelente libro* El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos *(Barcelona, Ariel, 1973; p. 225) que la colaboración de Unamuno en* Ciencia Social *fue clave en la amistad entre el pensador vasco y Brossa.*

[12] *D. Gómez Molleda:* El socialismo español y los intelectuales, op. cit., *p. 333.*

[13] *Para una definición ver M. Unamuno: «Escritor ovíparo»* (Las Noticias, *19-IV-1902). Recogido en* Obras Completas, *Madrid, Afrodisio Aguado, 1958; t. X; pp. 106-109.*

[14] *A. Zubizarreta: «Desconocida novela de Unamuno:* Nuevo Mundo». Tras las huellas de Unamuno, *Madrid, Taurus, 1960; pp. 47-109.*

[15] *A. Zubizarreta:* Tras las huellas de Unamuno, op. cit., *p. 62.*

Ahora bien, fijadas ya las coordenadas generales de esta relación tan apasionante como reveladora de las insuficiencias de los métodos arcaicos con los que algunos pretenden analizar la historia literaria, hay que señalar que el punto central de esta relación en sus momentos iniciales —primeros meses de 1896— lo constituye el entusiasta artículo que Josep Soler y Miguel escribe en *La Vanguardia* el 14 de marzo de 1896 bajo el título de «Miguel de Unamuno», que como bien juzgó en su día el profesor Valentí, «es probablemente el primer escrito que llamó la atención del público de lengua española sobre la singularidad de este escritor».[16] Tal artículo confirmaba el impacto que el ideario unamuniano —ideario noventayochista antes del 98— expuesto en los ensayos de *La España Moderna* había causado en Barcelona y especialmente en las sensibilidades como Soler i Miquel que, amigo íntimo de Maragall, se había doctorado en Derecho con don Francisco Giner y había ingresado en *La Vanguardia* a instancias de Yxart y Sardá.[17] Pero también confirmaba el papel relevante que el periódico buscaba tener en un doble sentido: como adalid de la modernidad catalana —«convertir-se en la publicació de la nova burgesia de mentalitat més oberta i avançada que la que llegia el vell ''Brusi''»,[18] en palabras del profesor Castellanos— y como puente de las necesarias comunicaciones entre la cultura de la nueva intelectualidad castellana y el modernismo barcelonés.

El artículo de Soler y Miquel que a continuación reproducimos completo es, en realidad, una primera entrega de un proyecto más amplio de abordar el pensamiento de Unamuno que el abogado leridano nunca terminó, y cuya primera parte apareció en el tomo *Escritos de José Soler y Miquel* (1898) que contenía una serie de artículos reunidos por Joan Maragall tras el suicidio del escritor amigo en marzo de 1897.[19] El propio Unamuno en el interesante epistolario a Múgica subrayaba, en carta del 15 de septiembre del 98, la singularidad del asedio de Soler: «Hasta ahora sólo el difunto Soler y Miquel me dedicó un estudio (¡date pisto, pavo!), con mi nombre por título en *La Vanguardia* de Barcelona en dos artículos, el primero de los cuales se ha publicado en el libro *Escritos* de José Soler y Miquel, editado por sus amigos después del suicidio de éste». [20] La segunda parte, que permanecía olvidada, presenta en fogoso introito el primer acercamiento crítico a *En torno al casticismo,* prólogo a su vez de las interesantísimas primeras líneas que Perés dedicaría a los cinco ensayos cuando un año después publicase la crítica de la novela *Paz en la guerra* y que transcribimos como diáfano signo de la sorpresa, admiración y entusiasmo que el agitador de ideas y genial escritor

[16] *E. Valentí Fiol:* El primer modernismo literario catalán, op. cit., *p. 224.*

[17] *Para unos breves datos biográficos de Soler y Miquel puede verse el libro de E. Valentí Fiol:* El primer modernismo catalán, op. cit., *pp. 318-24. Me atengo a la opinión de J. Castellanos:* Raimon Casellas i el modernisme. *Barcelona, Curial/Abadía de Montserrat, 1983; tomo I, p. 34. Dice Castellanos en lo referente al ingreso de Soler en* La Vanguardia: *«Foren Yxart i Sardà, segons testimonia Narcís Oller, els que introduiren, a partir de 1888, la sèrie de col.laboradors que convertiren* La Vanguardia *que dirigia Modesto Sánchez Ortiz en el diari més incisiu del moment, des d'Ezequiel Boixet (''Juan Buscón'') a Santiago Rusiñol i Raimon Casellas i, probablement, Ramon Casas, Josep Soler i Miquel i altres.»*

[18] *J. Castellanos:* Raimon Casellas i el modernisme, op. cit., *t. I, p. 108.*

[19] *J. Soler y Miquel:* Escritos *(Prólogo de J. Maragall). Barcelona, Tip. L'Avenç, 1898. El artículo «Miguel de Unamuno» ocupa las páginas 73-77.*

[20] Cartas inéditas de Unamuno, op. cit., *p. 246.*

vasco desató en Barcelona y sobre todo en los círculos de *La Vanguardia.* Notaba ciertamente Perés la radical originalidad que el vendaval de ideas que transitan los cinco ensayos había llevado al páramo anémico de las revistas españolas, a la par que enfatizaba sobre la función descubridora de la personalidad de Unamuno que dichos ensayos cumplen:

El nombre de don Miguel de Unamuno era completamente desconocido aquí entre los que escriben, cuando una serie de artículos publicados en la revista madrileña *La España Moderna* vino a darle notoriedad y a convertir en asunto de discusión la personalidad del que lo llevaba. Aquellos artículos no se parecían a la inmensa mayoría de los pobres y anodinos que suelen llenar las páginas de nuestras revistas, páramo en que los escasos viajeros que lo cruzan parece como si sintieran pereza de pensar y se hallan aquejados, en cambio, de un irrestañable flujo de palabras vacías... o a medio llenar, como globos mal hinchados. Cuantos tienen costumbre de leer trabajos de los que diariamente ven la luz en el extranjero (como si la riqueza de sus ideas no supusiera esfuerzo alguno) han sentido con pena la impresión de desaliento que produce el ojear muchos de los que dormitan sosegadamente en el seguro asilo de nuestras publicaciones. Hay, en aquéllos, como una continua congestión del cerebro; como una constante fosforescencia de las ideas que llegan a causar dolor en la retina: hay, aquí, con harta frecuencia, anemia, opacidad, y lo que sorprende es que salga por casualidad algún osado que venga a interrumpirlas sin temer a que le silben. Así hemos llegado a desear que alguien se atreva a decir algo distinto de lo que todos repiten, aunque su opinión difiera de la nuestra en todo o en parte. Lo importante es salir del marasmo en que nos hallamos sumidos, y que halla entre nosotros, como en otras partes, el mayor número posible de cerebros que piensen con radical originalidad. La discusión puede venir después, y así, al menos, se discutirá algo importante. Pues bien: los artículos del señor Unamuno eran como la avanzada exploradora de un hombre deseoso de decir mil cosas que le salen muy de dentro, que son como parte integrante de su naturaleza, y esta naturaleza dista precisamente de ser vulgar, insignificante. Irritó a unos su actitud; alegró a otros, por el contrario, y, sea como fuere, lo indudable es que allí se removían infinidad de ideas de las que se remueven en todas partes donde del choque entre ellas brota la luz, la vida intelectual, que, como el cuerpo, más gana con el traqueteo que con el sedentario reposo.

El señor Unamuno parece destinado a ser entre los escritores castellanos el agitador de aguas tranquilas y adormecidas. Todas las literaturas tienen los suyos, pero los de España suelen mostrar más propensión que él a irse por las ramas siguiendo en ello las aficiones del público para el cual escriben. El va más hondo; sin duda, más de lo estrictamente necesario, y bajo éste, como bajo otros aspectos, tiene menos de pensador español que de alemán o inglés. No es, pues, probable que llegue a ser nunca verdaderamente popular, porque la primera condición para serlo es parecerse del todo a la gran masa nacional en las cualidades y en los defectos; pero en cambio es muy posible que su personalidad llegue a ser una de esas que la jerga corriente semi-castellana llama con sugestiva candidez *de cuidado.* Si no lo fuera más que en literatura, cuestión sería de felicitarse sin reservas, porque muy necesitados estamos de personalidades tales; siéndolo, además, en otros terrenos, la tarea ya no es tan fácil ni puede juzgarse en globo, sino por partes, descendiendo a pormenores y distingos, aprobando aquí, separándose allá de la opinión del autor. No deseo entregarme a esta labor, y así prescindiré de ella en cuanto a continuación diga, mas como el señor Unamuno escribe sobre asuntos literarios y en forma bella y poética, considerándole exclusivamente como literato hablaré de él, con lo cual se ahorrará el lector que me siguiere no poco tiempo, atención y molestia y yo no me saldré de mis acostumbrados límites en *La Vanguardia.* [21]

De este modo *La Vanguardia* se convertía, en el período comprendido entre marzo del 96 y febrero del 97, en el vehículo divulgador de la naciente obra unamuniana —los ensayos de *La España Moderna* y *Paz en la guerra*— en Cataluña. Resulta pues comprensible el orgullo con que anunciaba a sus lectores el 15 de enero de 1897 la publica-

[21] *R. D. Peres:* «Paz en la guerra *por don Miguel de Unamuno*». La Vanguardia *(25-II-1897).*

ción de un pasaje de la novela: «Acaba de ponerse a la venta en las principales librerías de Madrid un libro notable, original de don Miguel de Unamuno. La obra del distinguido escritor presenta el cuadro completo de la última guerra civil, y es un estudio hondo y hecho con verdadera sinceridad, de la vida y costumbres del pueblo vascongado».[22]

No era Soler y Miquel un escritor de sobradas dotes para expresar el tumulto de ideas que los ensayos de Unamuno desarrollan. Juan Maragall advirtió bien tempranamente que «Soler cuando escribía balbuceaba porque siempre quería decir algo del fondo de las cosas, de su esencia»,[23] y, sin embargo, el asedio que publicó en *La Vanguardia*, aun alejándose de la crítica analítica y resultando un paradigmático ejemplo de la crítica impresionista —«en la crítica de Soler (escribía Maragall) lo que importa principalmente no es lo que la obra y el autor estudiados son en sí, sino la idea que el crítico se ha formado de ellos, en el sentido que le han sugerido»—,[24] descubre lo que estética y moralmente aportan a la literatura finisecular los cinco ensayos luego titulados *En torno al casticismo*. Lejos de un decadentismo que prescindiese de la vida, Soler y Miquel ve en los ensayos unamuniamos —que lee con insospechada lucidez—[25] varias características, que van desde el parentesco con el pensamiento de Costa en sus estudios del alma del pueblo aunque Unamuno emplee mayor fuerza y lirismo en la exposición, hasta la influencia de la figura y la obra de Carlyle en este inicial quehacer del pensador vasco,[26] pasando —y es el aspecto que considero clave— por la verdadera significación de los ensayos como la búsqueda de la tradición eterna, que es originalidad nativa y no singularidad, fuente de cualquier proyecto de sumergirse en la «atmósfera de cultura progresiva» y principio de europeísmo y modernidad.

J. Soler y Miquel: «Miguel de Unamuno». La Vanguardia (14-III-1896)

I

¿Quién es Unamuno? Un joven y un fuerte, un espíritu brioso y removedor que hinca en las realidades con notable potencia adivinadora, con una especie de facultad recons-

[22] La Vanguardia *(15-I-1897).*

[23] *J. Maragall: «Josep Soler y Miquel».* Obres Completes (Obra castellana) *(prólogo de P. Laín Entralgo). Barcelona, Selecta, 1981; p. 92.*

[24] *J. Maragall:* Obres Completes (Obra castellana), op. cit., *p. 93. También Maragall señala que el análisis del modernismo que los artículos de Soler y Miquel llevaban a cabo «respondía a los impulsos de su alma, y abarcó, confundida con la tendencia estética, la tendencia moral del espíritu moderno» (pp. 93-94).*

[25] *La misma lucidez de lectura se advierte en los artículos sobre los cuentos de Clarín publicados en* La Vanguardia *el 14-II-1895 y el 19-II-1896. Luego recogidos en J. Soler y Miquel:* Escritos, op. cit., *pp. 43-65.*

[26] *En carta a Múgica del 28-VII-1898, Unamuno escribe: «De las literaturas contemporáneas la que más me gusta es la inglesa, sobre todo en las direcciones que iniciaron Carlyle (mi favorito), Emerson y Ruskin»* (Cartas inéditas de Unamuno, op. cit., *p. 244). Para la influencia de Carlyle en Unamuno debe verse el espléndido trabajo de C. Clavería: «Unamuno y Carlyle».* Temas de Unamuno, *Madrid, Gredos (BRH), 1970; pp. 7-62. A guisa de resumen de esa influencia en el primer Unamuno me parecen certeras las palabras de M. Nozick* (Miguel de Unamuno. The agony of belief). *Princeton, University Press, 1982; p. 46: «Above all, Unamuno found in Carlyle confirmation of his conviction that men could be just and fair only if moved by higher insights and inspirations; as the enemy of logic-choppig, of dry-as-dust scholar-ship, of the* dismal science *of economics, Carlyle ratified Unamuno's position on the unifying power of the mysterious, the intractable, and the trascendental.»*

tructiva de ideas y conceptos hechos, al contraste de la propia impresión y experiencia, que le dan un singular valor y originalidad.

Su pensamiento, como incoercible, indómito, muchas veces vaga en un cierto desorden lírico... que tiene mucho de épico, porque *canta* cosas, cosas vistas, hechos vivos (como él diría) a la tun-tun (entendámonos) de la aparición rápida, afluyente, entrevista, de las ideas que al fijar su atención se le despiertan; al fijar una atención viva, penetrante y culta, sobre objetos que la excitan y agitan, por la humanidad y trascendencia que encierran. Es un investigador y observador ingenuo y ocurrente; aunque se trate de cosas que suponen preparación, reflexión y estudio, incautación y elaboración más o menos larga y sorda de elementos de juicio, de factores de adivinación o sea de afirmaciones *previas,* inmediatas, más o menos aventuradas, pero que traen consigo cierta fuerza convincente y luminosa.

Tal nos aparece al menos en esas páginas de «La España Moderna» sobre el *Casticismo,* páginas que producen un cierto efecto de sorpresa al encontrarlas en una revista española, y que son bastantes para constituir un libro... que podría ser bosquejo, y convendría que lo fuera, de otro mucho más extenso, con amplios desarrollos y abundancia de información evidenciadora. Es un estudio del alma de la raza castellana, de la *casta* dominante y derramante en España, de la que hasta por tiempo ha inhibido la conciencia histórica de las demás regiones, sólo comparable a los de Joaquín Costa sobre el *alma jurídica* del pueblo. Probablemente éste tiene más *seso,* tiene también más *sabiduría,* (la de Costa es asombrosa... a lo menos para la ignorancia de nuestra común medianía) pero no sé si tiene más fuerza de visión y adivinación. Verdad que Unamuno, al lado del macizo Costa, presenta una cierta *ligereza* juvenil, una abundancia y exhuberancia verdaderamente prolíficas.

Es bien difícil de encontrar entre nosotros páginas tan excitantes, tan *desgarradoras* de conceptos e ideas corrientes, para hacerlos estallar en claros de luz (y de luz nueva, que tiene de moderna y antigua, ya que es la misma y muy intensa para todas las cosas), como fuerte corriente eléctrica mental que aniquila y reemplaza con impulso total focos aislados de pequeñas ideas o de cerrados sistemas. ¡Qué hermoso desorden, qué simpática descompostura cuando coge y salta de aquí de allá, en incoherencia que no le asusta y él mismo denuncia, así para entrar en materia como para alumbrar los alrededores de la materia, él que se preocupa tanto del *nimbo* de las cosas, de su nexo y mediador plástico, y tema presentarlas escuetas, desgajadas y secas; él que nunca *concluye* demostrando, ni apenas mostrando, sino diciendo he tratado de indicar camino, de insinuar o sugestionar los motivos porque esto así me parece o aparece. Ahora (viene a añadir, implícita o explícita) cada uno hará lo que podrá, y verá lo que verá.

«Todo tiene entrañas», exclama..., «a través del amor llegamos a las cosas con nuestro ser propio, no con la mente tan sólo, las hacemos *prójimas,* y de aquí brota el arte, arte que vive en todo»... Sí, ya se ve, es uno de los que se podría decir que tiran a la comunicación *mística* con la realidad de las cosas, al conocimiento ferviente, que produce aquella singular, grande y fascinadora figura que se llama Carlyle. La influencia de éste es evidente, quizás dominante en Unamuno, en quien con cierta afinidad de temperamento se nota a veces una especie de sacudida honda que parece nerviosa por lo fuerte de la vibración, pero que es algo más persistente, sano y entero que *lo*

de los nervios. Llega a encontrar también aquel lenguaje en que uno mismo al expresarse parece que se deslumbra y vuelve loco de alegría, lenguaje de vidente, que supone una especial *escuela* de pensar. Ha habido absorción, deglución de cosas muy distintas; luego ha venido una rumia laboriosa; pero por fin la *masa* empieza a echar chispas por todas partes. De ahí el desorden encantador, infantil, pero de un niño que se sabe lo que se hace: bueno, ahora esto queda aquí; ya lo volveremos a tomar luego... esto parece que no tiene nada que ver, pero mucho que tiene que ver, es de lo... intrahistórico (u otra cosa así). Y la frase sale brillante cuando se acierta, o se ve el pensamiento retorciéndola y sojuzgándola cuando se muestra rebelde; la *expresión a lo poeta,* indómita, viva y directa... Sí, todo es arte, adivinación, intuición, visión viviente y armónica en lo más granado y luminoso del pensamiento.

Porque el estudio de la casta, del hecho concreto y lleno de historia, de cosa muerta, de «la tradición histórica», del petrificado de la casta, se hace bajo altas luces esplendentes, con ideas generales preñadas y fuertes: regionalismo y cosmopolitismo; centralización y *epanchement,* derramamiento loco del alma al exterior; mística y humanismo. Todas estas oposiciones compenetrándose y vigorizándose, completándose y fortaleciéndose, todo para ir en busca de la tradición eterna; para encontrarse en la originalidad nativa, originaria; no en la singularización; para redimir y curar la casta mísera del grupo cuasi *secado,* chapuzándole en pueblo, en el fondo constantemente pasmante, y europeizándole, sumergiéndole en atmósfera de cultura progresiva. Para resolver la dualidad de Quijote y Sancho, del idealismo intelectual cuasi extinto por la cabal locura de sus propios excesos, y del achatamiento ético incapaz hasta de admirar y entusiasmarse con el arranque del andante caballero; para resolver esa dualidad cuasi irreductible en la unidad de Alonso Quijano el Bueno, que muere sano, cuerdo y noble, con el alma serena pero siempre enamorada, siempre encarada a las altas empresas.

Pues tal ha de ser la *salida,* el desenlace ideal y la solución histórica del marasmo nacional presente; del actual estado de aplanamiento, agostamiento e inercia de la casta española. La genial inspiración de Cervantes así interpretada, es la inspiración a que se acoje, luminoso y entusiasta, el pensamiento de Unamuno; el pensamiento de quien, enfrente de tradicionalismos jeremíacos, considera el éxito hasta como una sanción y bendición de la realidad; y de quien reniega de formalismos secos y abstractos, porque estima que no hay verdadera comprensión de una cosa mientras no se alcanza el total desarrollo de su concepto, y que sólo la consecución del nimbo en las ideas es el síntoma de la visión de hechos vivos.

II

Trataré ahora de dar sucinta idea de esa serie de artículos publicados el año pasado en *La España Moderna.* Creo que vale la pena. Y que con un espíritu culto más despierto y activo que el que hay entre nosotros, hubiesen tenido ya cierta repercusión *escrita.* Porque como *hablada,* , más o menos ya la han tenido. A lo menos aquí no han pasado desapercibidos.

De raza española fisiológica nadie habla en serio; pero hay casta española más o menos en formación, porque hay castas y casticismo espirituales por encima de todas las braquicefalias y dolicocefalias habidas y por haber... Los pruritos de regionalismo, más

vivaces cada día, y que siente Castilla misma, son síntomas del proceso de españolización de España... son prodromos de la honda labor de unificación... que procede al compás de la diferenciación interna. Para ello hay que acabar con casticismos engañosos. En la literatura clásica siguen viviendo ideas hoy moribundas; mientras en el fondo intrahistórico del pueblo español viven las fuerzas que encarnaron en aquellas ideas y que pueden encarnar en otras.

Acentúase una corriente central entre los estadillos de la Reconquista, a medida que se acerca la Edad Moderna, la de la forja de las grandes nacionalidades, que como la pubertad ha traído las extenuaciones de la paz armada, aduanas y pseudo-casticismos... engendrándose el malestar del que empieza a resurgir potente el ideal humano, por ambos extremos, por el sentimiento individual y por el de solidaridad universal humana. La necesidad mayor, al iniciarse esa época era la de constituir una unidad frente a las otras que iban formándose.

Castilla, emporio de granos y centro natural (topográfico) de España, la región de espíritu a la vez más centralizador y expansivo, se puso a la cabeza de la monarquía y dio tono y espíritu a toda ella. Impuso su ideal de unidad saliéndose de sí misma, se echó a salvar almas por esos mundos de Dios y a saquear América para los flamencos, paralizó los centros reguladores de los demás pueblos de la Península, de los que brotaron espíritus tan hondamente castellanos como Ignacio de Loyola. Pero pretendió en vano ahogar «la barbarie septentrional» (como se llamó al Protestantismo, con frase bien *castiza)* y al renacer de otros espíritus: y al choque con la realidad externa que le había rechazado después de recibir señal y efecto de ella, *vuelve en sí* para recogerse y reconocerse en el espejo de sus obras, y con la austera gravedad de la madurez se percata de que la vida es sueño... Sí, su vida fue sueño espléndido en que se desató con generosa braveza, atropelló cuanto se le puso por delante... y se vio luego otra vez en la caverna, donde despierta de la misma manera que muere Alonso Quijano el Bueno, en el esplendor de su bondad, que es el fondo eterno y permanente de los héroes de Calderón, los que mejor revelan la manifestación histórica de aquel pueblo.

Y es que... ¡ancha es Castilla! Y ¡qué hermosa la tristeza reposada de su mar petrificado y lleno de cielo! Es un paisaje uniforme y monótono en sus contrastes de luz y sombra, en sus tintas disociadas y pobres en matices. No despierta sentimientos voluptuosos de alegría de vivir; no evoca su contemplación al animal que duerme en nosotros todos; no nos absorbe la naturaleza con sus exhuberancias en el paisaje monoteístico de aquel campo infinito en que, sin perderse, se achica el hombre, y en que siente en medio de la sequía de los campos, sequedades del alma. «Sólo Dios es Dios, la vida es sueño y que el sol no se ponga en mis dominios», se recuerda contemplando estas llanuras.

Y en sus poblados, reunidos en grupos de apiñadas viviendas (nunca diseminadas por el campo), distanciados por extensas y peladas soledades, vive una casta de complexión seca, dura y sarmentosa, una casta de hombres sobrios, hechos a las inclemencias del cielo y a las pobrezas de la vida, calmosos, graves, con la flema a veces de un rey destronado y la socarronería que constituye el castizo humorismo castellano, el humorismo grave que dictó los discursos de Marco Bruto, de Quevedo; y el especial humorismo burlón del bachiller Sansón Carrasco, que se bate caballerosamente con don Quijo-

te con toda la solemnidad que requiere el caso, y que acaba tomando en serio el juego.

Así el espíritu de esta casta, que hubo un tiempo que conmovió al mundo y le deslumbró con sus relámpagos, es también un espíritu cortante y seco, pobre en nimbos de ideas; generaliza sobre los hechos vistos en bruto, en serie discreta, en caleidoscopio, no sobre síntesis de un análisis de ellos, viéndolos en serie continua, en flujo vivo; y ha engendrado un realismo vulgar y tosco y un idealismo seco y formulario, que caminan juntos, asociados como don Quijote y Sancho, pero que nunca se funden en uno. Es socarrón o trágico, a las veces y a la vez, pero sin identificar la ironía y la austera tragedia humanas.

El teatro castellano, y sobre todo el de Calderón, es la cifra y compendio de los caracteres diferenciales y exclusivos del casticismo castellano; y como tal el *hecho* que Unamuno escoge como hilo central de sus reflexiones para mostrar la cualidad del espíritu castellano.

Otro día las seguiremos. Conste, entre tanto, que lo que llevo apuntado sobre ese estudio, en esta parte dedicada a su exposición, cuasi no he hecho más que empalmar frases entresacadas del mismo, de aquí y de allá; pero, naturalmente, de manera que resulte lo más fiel y viviente posible su sentido parcial y total.[27]

II. Una carta de Unamuno a Amadeo Vives

Dentro de los múltiples aspectos que presenta la relación del primer Unamuno con Cataluña, el episodio de las colaboraciones en *Ciencia Social* reviste —como reseñamos— especial interés. Al margen de la importancia de los ensayos que Unamuno dio a la luz en la revista de Anselmo Lorenzo, una de las consecuencias de esta colaboración fue la amistad que estableció con Pedro Corominas de la que un amplio epistolario da abundantes muestras.[28] Armando Zubizarreta ha estudiado con detalle esta amistad como base para una interpretación de la crisis unamuniana de 1897,[29] pero dejando a un lado las anécdotas del célebre proceso de Montjuich que contaba entre sus implicados a Corominas. De ellas se desprende la incesante actuación del catedrático de Salamanca para conseguir la libertad de su amigo, obtenida en las puertas del verano de 1897, tras casi un año de continuado forcejeo.

Al iluminar esta lucha contra la inculpación de Corominas —defendido en el Supremo por don Gumersindo de Azcárate— viene una carta de Unamuno a Amadeo Vives, fechada el 18 de noviembre de 1896, que contiene un buen número de noticias sobre las gestiones de Unamuno, a la par que nos descubre su creciente influencia en un círculo de relaciones cada vez más amplio, dejando en una respetable incógnita ciertas afirmaciones sobre la actuación unamuniana que parecen cuando menos exageradas. Dicha carta, escrita cuando los acontecimientos cubanos están adquiriendo unos tintes dra-

[27] *J. Soler y Miquel: «Miguel de Unamuno».* La Vanguardia *(14-III-1896). La segunda parte del artículo no había sido recogida nunca.*

[28] *Epistolario que se puede leer en J. Corominas: «Correspondance entre Miguel de Unamuno et Pere Corominas».* Bulletin Hispanique, *LXI (1959); pp. 386-436, y LXXII (1960); pp. 43-77.*

[29] *A. Zubizarreta: «Miguel de Unamuno y Pedro Corominas».* Tras las huellas de Unamuno, op. cit.; *pp. 153-195.*

máticos y la inoperancia del gobierno y del régimen parlamentario canovista es un secreto a voces, expone además la queja unamuniana sobre los recelos y antipatías que la ideología anarquista despertaba en el PSOE en un momento en el que él había iniciado el segundo período de colaboración en *La lucha de clases* y «mantenía que ningún socialismo debe expresar dogmas y lanzar excomuniones. Es la fe, y la constante y sincera preocupación por la cuestión social y la suerte de los desheredados, lo que marca al verdadero socialista».[30] Comenzaba así una colaboración que indicaría bien a las claras la lejanía del pensamiento unamuniano de las ortodoxias marxistas, mientras ahondaba en los postulados de *En torno al casticismo* y servía de preámbulo a la crisis intelectual y religiosa de 1897.

En efecto, aunque no fuese el motivo de la misiva al compositor y cofundador del Orfeó Català, el desahogo habitual de Unamuno en su correspondencia —únicamente esbozado en este caso— permite adivinar las inquietudes que llevaron al joven catedrático vasco al alejamiento definitivo del PSOE y a la adaptación de ciertos principios socialistas a su ideario expuesto en los cinco ensayos de *La España Moderna.* Es sintomático que la censura, privadamente comentada a Vives, de la estrechez de criterio de los socialistas del partido obrero, tenga como correlato cronológico afirmaciones como la que hace el 31 de octubre de 1896 en *La lucha de clases* a propósito del socialismo: «Su mayor signo de vida es la variedad de formas que adopta, la energía vigorosa que hace que esa gran corriente se pliegue a distintos estados de espíritu, permitiendo que cada cual la *entienda* a su manera. Lo importante es que la *sienta,* porque el sentir es lo que une y asocia a los hombres, hasta a los que no se creen unidos, y lo que da eficacia a su acción. Las ideas no hacen más que separarlos».[31] Unamuno, que por estas fechas afirmaba en diversas ocasiones la única filosofía viva como filosofía social, abría los márgenes de ésta más allá de cualquier dogmatismo de escuela, y la carta a Amadeo Vives es un eslabón más en la constatación de esta inflexión que le alejaría de una disciplina ya no profesada.

Sr. D. Amadeo Vives:

Estimado amigo (que por tal tengo a usted ya). Sabía que el amigo Corominas se hallaba preso, pero no sospechaba que fuese en tan mal camino su proceso. Es más, tenía ciertas buenas noticias, hasta de que le recomendaría Azcárraga. Figúrese, pues, si me habrá dolido lo que me dice respecto a la probable muerte del excelente amigo, a quien profesaba ya cariño con ser recientísima nuestra amistad.

Desde luego me pondré a trabajar por él y aprovechando mis relaciones intentaré sea recomendado a Cánovas, y aun le escribiría yo mismo, pues si bien no nos hemos saludado siquiera, sé que me conoce y hace aprecio y cuenta de ciertos de mis trabajos. Mas conozco y mantengo asidua correspondencia con personas que le tratan y a quienes oye. Procuraré también sea recomendado el infeliz amigo al general Azcárraga. Haré cuanto pueda y del resultado de mis gestiones daré a usted noticia. Sé que es de mi parte obra no sólo de amistad y de caridad, sino de estricta justicia.

Es terrible el estado a que nos ha traído el régimen de la mentira y de la ignorancia, la invasión del brutalismo patriotero. Y es lo peor que no puede decirse la verdad. Después que cesó

[30] *R. Pérez de la Dehesa:* Política y sociedad en el primer Unamuno, op. cit.; *p. 62.*

[31] *M. Unamuno: «Signo de vida»* (La lucha de clases, *31-X-1896).* Obras Completas *(ed. M. García Blanco y R. Pérez de la Dehesa). Madrid, Escelicer, 1971; t. IX; p. 654.*

«Ciencia Social» he intentado escribir con sinceridad cosas que me dictaba mi conciencia y a pesar de hacerlo en el tono de cierto reposo y tolerancia con que procuro decir la verdad, no he hallado sitio, ni aun en publicaciones que pasan por expansivas y de amplio criterio. Quise escribir contra la absurda ley de represión del anarquismo, votada por diputados que no tienen la menor idea de él, y no pude hacerlo. Por esto preparo un libro *(El reino del hombre)* en que diré por mi cuenta y riesgo lo que en publicaciones periódicas no admiten, a la vez que en «La lucha de clases», semanario socialista de Bilbao a cuya colaboración he vuelto.

Y eso que como órgano del llamado partido obrero, tiene estrecheces de criterio, dogmatismos de escuela y una irracional enemiga al anarquismo que nos cuesta dominar.

Si ustedes creen que con mi pluma puedo hacer algo por Corominas, que sería eficaz que escribiera yo algo (firmado, por supuesto) hablando del asunto, para publicarlo en «La Justicia» u otro periódico que me lo admitiera (en los de *más circulación* ni que pensar; tienen que defender la perra chica, y la *opinión pública* está brutalmente extraviada), lo haré. Me temo, sin embargo, que no sea contraproducente. Ustedes decidirán.

En el orden privado haré, lo repito, cuanto pueda. No creo obste el que esté tachado yo de anarquista platónico pues *a pesar de eso* me creen los zanguangos que así me motejan una buena persona, un iluso, un idealista sin sentido de la realidad. Relaciones tengo y creo que buenas.

Usted sabe que de hoy en adelante tendrá un verdadero amigo en su affmo.

Miguel de Unamuno

Salamanca, 18 de noviembre de 1896. [32]

III. Tres cartas de Unamuno a Narcís Oller

Entre el voluminoso epistolario de Narcís Oller conservado en el Archivo Histórico Municipal de Barcelona se encuentran las tres cartas que publicamos a continuación. Las cartas de Unamuno a Oller ponen punto final a esta breve revisión de las relaciones del primer Unamuno y Cataluña, que habrían de tener continuidad —no con el entusiasmo inicial, en el que el fervor entorpeció en ocasiones la lucidez del análisis— en el epistolario con Maragall y con Santiago Valentí Camp.

Las dos primeras cartas son de enero y febrero de 1898. Por entonces Unamuno había superado la honda crisis del 97 que le apartó de los entusiasmos exteriores, públicos, para adentrarle en el análisis de la mismidad y del misterio de la personalidad, siempre problemático, siempre trágico. Lejos de dogmas, alejado de concretas reivindicaciones sociales, los últimos dos años del siglo XIX responden a un análisis crítico del intelectualismo —y así escribe a Jiménez Ilundain: «¡Qué cosa más terrible es atravesar la estepa del intelectualismo, y encontrarse un día en que, como llamada y visita de advertencia, nos viene la imagen de la muerte y del total acabamientos!»—[33] y a una actitud de búsqueda de la libertad interior entendida como el desvelamiento del íntimo e irreductible yo, de la esencial mismidad —y en este sentido se expresa ante Martínez Ruiz, postulando la libertad «de desarrollar un hombre interior, el que se desenvuelve de dentro

[32] Carta inédita de Miguel de Unamuno a Amadeo Vives *(18-XI-1896). Este mismo mes de noviembre y en contestación a idénticas quejas sobre el dogmatismo del PSOE le escribe Valentín Hernández: «Creo también que hay en nuestro Partido algo de estrechez de miras y que tiene no poco de dogmático, aunque no tanto como usted se figura... Pero todo ello no es motivo suficiente para salirse del Partido. Ya se corregirá todo con el tiempo.» (D. Gómez Molleda:* El socialismo español y los intelectuales, op. cit.; *p. 131).*

[33] *H. Benítez: «El drama religioso de Unamuno. Cartas inéditas de Miguel de Unamuno y Pedro Jiménez Ilundain».* Revista de la Universidad de Buenos Aires, *n.º 7 (1948); p. 67. Carta del 3-I-1898.*

a fuera sin dejarse ahogar por el otro, por el que forman sobre nuestro núcleo espiritual las capas de acarreo que el mundo nos va depositando»—.[34] Naturalmente la primera carta a Oller contiene en síntesis esta problemática, mediante el procedimiento al que Unamuno era tan aficionado, el desahogo epistolar. Así pues el Unamuno que escribe a Oller es el que se ha decidido a reanudar su carrera literaria y que anda tejiendo ensayos de la envergadura de *Nicodemo el fariseo* o *La vida es sueño,* aunque sin desatender enteramente el pulso de la vida política española como atestiguan unos meses después —mediados del 98— sus artículos en *Vida Nueva.*

Oller, por su parte, está en el declive de su carrera literaria. Tal como ha escrito la profesora Tayadella: «La mort d'Yxart (1895) i de Sardà (1898) va agreujar la postració d'Oller en el moment en què havia d'encararse al repte més important de la seva vida com a escriptor: el de superar la crisi en què havia entrat el model literari realista-naturalista fins llavors vigent a Europa».[35] Unamuno había conocido a Oller durante la estancia de éste en Bilbao en el verano de 1893 con motivo del viaje de regreso a Barcelona tras estar en Santander, donde recibió el homenaje de Pereda. Eran aquéllos los momentos más brillantes de Oller, según el testimonio de sus *Memòries literàries,* en las que apenas tiene espacio el encuentro entre Unamuno y la excursión a Guernica. Es más, mientras Unamuno alude a la expedición a Guernica en las tres cartas con una no velada simpatía e incluso afirma «que fue usted quien primero me demostró aprecio, cuando yo aún nada había hecho a plena luz, y a consecuencia ello de un día de campo de íntima expansión y libre plática», Oller, en sus *Memòries,* recuerda como enfadoso y casi impertinente el afán de protagonismo del joven Unamuno. Aludiendo a la excursión a Guernica, escribe: «en la qual em sobrà un poc l'afany que mostrà de lluir ses gràcies de *xistós* inestroncable —contínuament provocades i celebrades per sos companys— l'avui tan admirat i enaltit pels nostres intel.lectuals de professió, rector de la Universitat de Salamanca, en la qual desempenyava una catèdra ja llavors, don Miguel de Unamuno».[36]

Creo, por lo tanto, que es Unamuno el responsable de esta breve —que sepamos— relación epistolar entre enero de 1898 y enero de 1899. Tal vez le moviese a ello la necesidad de darse a conocer como escritor, necesidad que a juzgar por alguna de las confesiones de su epistolario le cuesta notables esfuerzos. Tal vez el entusiasmo despertado por su novela *Paz en la guerra,* confirmando el inicial de los ensayos de *La España Moderna,* en los círculos barceloneses básicamente modernistas le lleve a buscar el cariño y el respeto de la gran figura del novelista catalán. Y acaso también contribuyese la nonata iniciativa unamuniana de descubrir el alma catalana debajo de la literatura al modo de los ensayos *En torno al casticismo,* llevándole a interesarse por la literatura catalana del momento, como prueban las reseñas de los poemas de Guanyabens en *La Epoca* o del libro *Oracions* de Rusiñol en las páginas de este mismo periódico en los

[34] *J. Martínez Ruiz: «Charivari en casa de Unamuno»* (La Campaña, *26-II-1898). Cito por* Artículos olvidados de José Martínez Ruiz *(ed. José M. Valverde). Madrid, Narcea, 1972; p. 142.*

[35] *A. Tayadella: «Narcís Oller y el naturalisme», en M. Riquer, A. Comas i J. Molas:* Història de la literatura catalana. *Barcelona, Ariel, 1986; t. VII; p. 629.*

[36] *N. Oller:* Memòries literàries *(pròleg de Gaziel). Barcelona, Aedos, 1962; p. 184.*

primeros días del año 98. Interés confirmado por la misma reseña que desde *La Vida Literaria* (11-II-1899) dedica a *La bogeria* de Oller, reseña anunciada al propio autor en la última carta que publicamos —la de enero de 1899—.

El epistolario de Unamuno con Oller alumbra, además del final de la crisis del 97 y del cambio de apetencias en el quehacer intelectual de don Miguel, convertido ahora en antesala de los *Tres ensayos* (1900), tal como descubren tantos textos unamunianos y la postulación que hace al reseñar *Alades:* «Buscar lo vivo de lo universal y eterno buscando en lo particular y presente»,[37] y que no hay que ver como una ruptura con su obra anterior sino como una prolongación en la que se han agudizado algunos supuestos idealistas de *En torno al casticismo,* el fervor que despiertan en el ánimo anhelante e inquisidor de Unamuno algunas figuras de las letras catalanas, el desprecio por la cerrazón intelectual de ciertos medios culturales madrileños, las disquisiciones en torno a la poética de la novela y asuntos familiares de variada índole, de los que adquiere importancia dadas las varias alusiones del epistolario unamuniano a diversos corresponsales, el relacionado con el «pro pane-lucrando», acuciado sin duda por el incremento de la familia.[38]

Decía, no obstante, que además del Unamuno familiar y del íntimo —la primera carta es un desahogo entreverado de noticias varias, al modo de la conocida carta a Leopoldo Alas—, el epistolario con Oller trata de algunas cuestiones de especial importancia. En primer lugar, y como se desprende de la carta del 6 de febrero del 98, tanto Oller como Unamuno están de acuerdo en lo rebuscadas y extravagantes que resultan las formas de la nueva generación modernista y decadentista. Oller seguramente le había confesado su cansancio ante el exclusivismo y las extravagancias del modernismo barcelonés; Unamuno, en evidente relación con lo escrito por Oller, acepta los reproches del autor de *La febre d'or* a los jóvenes escritores catalanes, pero —y citando un artículo que con la excusa de la publicación de *Oracions* de Rusiñol había remitido a *La Epoca*— se muestra cauto en la condena total del modernismo, porque ve en los nuevos escritores factores de actividad espiritual que el empantamiento madrileño no posee. Unamuno sintetiza en la carta a Oller un pensamiento varias veces expuesto en este momento de su andadura intelectual. La vida y la cultura española padecen agarbanzamiento agudo, sin actividad espiritual, sin ideales y sin circulación de ideas, y tal había sido su formulación en marzo del 96 en *Ciencia Social,* precisamente recordada en dicha carta a Oller:

> ¡Qué idílico concierto! Ahí está, ¡es el pantano nacional!, de aguas estancadas anidadoras de intermitentes palúdicas que sumen en dulce perlesía las almas de nuestra juventud! En sus orillas cantan, mientras nuestro sol les calienta los cascos fríos, las viejas ranas, y en la charca juguetean los renacuajos buscando cebo y esperando les crezcan las patas y se les borre el rabo. El coro es delicioso y acompasado. Al menor ruido extraño saltan las ranas de las márgenes al charco, sintiéndose en éste seguras. Y no hay nada como la charca nacional con sus viejas ranas y

[37] *M. Unamuno:* «Alades *de E. Guanyabens*» (La Epoca, *31-I-1898).* Obras Completas. *Madrid, Escelicer, 1966; t. III; p. 1284.*

[38] *Idéntica razón a la que expone a Oller, en la carta del 25-I-1899, se puede leer en el epistolaria a Múgica. En carta del 28-XII-1898 le escribe: «Estoy con mi programa de filología hispano-latina. Aunque no me atrae Madrid, tengo* 4 hijos in actu, uno in fieri y uno in potencia.» (Cartas inéditas de Unamuno, op. cit.; *p. 252).*

sus renacuajos clasificados en orden jerárquico, según el tamaño del rabo. De lo que pasa fuera, ¿qué les importa? De cuando en cuando se refleja en la superficie serena del pantano alguna ave libre que cruza el cielo cantando a la libertad, al aire abierto y a la luz, pero no tienen más que dar un salto al agua y la imagen perturbadora se turba, y con graznar algo más fuerte se apagan los ecos vibrantes que bajan de las alturas.[39]

Está atravesando la cultura y la literatura española un período de tránsito —dirá meses después— y en tales períodos es más positivo el tanteo y la búsqueda que el empantanamiento y la reacción:

Lo nocivo es el instinto de estancamiento de los bien hallados con lo que les rodea, y en literatura lo más dañoso para todo progreso es el espíritu de los que sólo buscan deleite pasivo, sin ansia por nuevos goces, aunque sea a coste de esfuerzos, y el de aquéllos que reducen el arte a amena distracción y a elegante tejemaneje de sutilezas y discreteos o a la habilidad de vestir de toda gala y de adornar con gracia meros lugares comunes de primero, segundo o enésimo grado.[40]

De lo cual se desprende que, aun a costa de ciertos delirios y de alguna fiebre que lleva consigo el modernismo, sea necesaria la extravagancia de los jóvenes porque aportan excitación y actividad al empantanado ambiente:

Las obras decadentes, por el contrario, aquéllas en que es más lo que se quiere decir que lo que en realidad se dice; aquéllas en que abundan ya larvas, ya abortos de ideas, nos excitan y cosquillean, son más sugestivas, dejan más campo al lector, le espolean la actividad espiritual.[41]

Y todo ello sin menoscabar sus preferencias por lo clásico frente a la decadencia, que luego a su vez derivará en un nuevo empantanamiento, y así será sancionado en *¡Adentro!* (1900), en correspondencia con lo que anticipaban ensayos como *Literatismo,* en el que escribía:

Por mediación del hombre, la naturaleza camina al arte y éste a aquélla; el arte se hace naturaleza humana, nuestra, interior, médula de nuestro espíritu, naturaleza *en* nosotros, espontaneizándose lo reflejo, y a la vez la naturaleza se hace *por* nosotros arte, lo espontáneo se refleja en ella.

La suprema obra artística del hombre es el mundo mismo; su vida debe ser la suprema realización de belleza.[42]

Unamuno —y la luz de las tres cartas a Oller nos ayuda a verificarlo— aceptaba de buen grado la dosis de rareza y extravagancia que podía llevar consigo el modernismo barcelonés porque veía en él una alternativa regeneradora del estancamiento y cerrazón que presidían las inacciones culturales de otros puntos de España. Aceptando las imágenes de su artículo de *La Epoca* (16-I-1898), había que pasar por la fiebre para que el organismo sanase, o había que llevar a término la fermentación a fin de que el vino fuese posible, y además reconociendo que «la fermentación produce detritus, que cuando

[39] *M. Unamuno: «La juventud* intelectual *española»* (Ciencia Social, *III-1896).* Obras Completas, op. cit.; *t. I, p. 987.*

[40] *M. Unamuno:* «Oracions *por Santiago Rusiñol»* (La Epoca, *16-I-1898).* Obras Completas, op. cit.; *t. III, p. 1289.*

[41] *M. Unamuno:* «Oracions *por Santiago Rusiñol».* Obras Completas, op. cit.; *t. III, p. 1289.*

[42] *M. Unamuno: «Literatismo»* (La Revista Blanca, *1-VII-1898).* Obras Completas, op. cit.; *t. IX, p. 763.*

menos, sirven de abono».[43] Meses después y cuando ya había publicado *Tres ensayos*, el inicial entusiasmo y la generosa comprensión habían disminuido muchos enteros, y así se lo confiesa a Santiago Valentí Camp: «Del movimiento catalán estoy desde hace algún tiempo ignorante. He perdido mucho de mi primer entusiasmo respecto a él. Creo que me hice ilusiones acerca de la vida intelectual barcelonesa, suponiéndola más intensa y fuerte que en Madrid».[44] A partir de este momento se inicia, no obstante, un nuevo capítulo en las relaciones entre Unamuno y Cataluña que tiene dos vías de acceso imprescindibles: el epistolario con Maragall y con Santiago Valentí Camp.

La segunda glosa a la breve correspondencia unamuniana con Oller atiende a la poética de la novela. En la carta del 6 de febrero del 98 Unamuno afirma tener mucho que escribir acerca de su modo de ver la novela, y sostiene que a medida que la novela se hace más documentada, más histórica, la historia se hace más novelesca, señalando a Taine y Zola como defensores de este proceso que su *Paz en la guerra* ejemplifica. Algo de aquello que tenía que escribir sobre la novela aparece reflejado en el trabajo «Notas sobre el determinismo en la novela» que dio a la luz en *La Revista Blanca* en el otoño del 98. Sostiene Unamuno que la novela histórica y la historia novelada convergen fundidas, enseñándonos la intrahistoria, la vida intrahistórica, en la forma por él mismo propuesta en 1895. Y desde este enclave valora el naturalismo como un gran progreso[45] en el sentido de que tal doctrina estética ha traído el cuidado de la documentación y, en consecuencia, la novela naturalista tiene en lo más hondo de ella «ser novela *histórica*, en el más recto y profundo sentido de esta denominación».[46] Con insuperable lucidez el gran maestro vasco —que había fijado en *En torno al casticismo* como ideal artístico la búsqueda de la intrahistoria— comprueba que se puede acceder a la realidad honda y verdadera de lo histórico desde el método experimental, soslayando su exclusivismo y sus determinismos, fundiendo lo psicológico con lo sociológico, descubriéndonos la intrahistoria. De ahí que afirmase:

Cuando una historia, sin dejar de serlo en todo rigor, produzca el efecto estético de una novela, será cuando a la realidad, que es algo externo, se haya unido la verdad, que es interna, a lo pasajero lo permanente. Entonces nos acercaremos a ver la íntima identidad de la verdad y de la belleza, y a la comprensión de cómo es ésta el resplandor de aquélla. A tales principios pretendí ajustar, en la medida de mis fuerzas, mi novela *Paz en la guerra*, cuyos principales

[43] *M. Unamuno:* «Oracions *por Santiago Rusiñol»*. Obras Completas, op. cit.; *t. III, p. 1290.*

[44] *M. Unamuno:* Carta inédita a Santiago Valentí Camp *(11-VIII-1900). No recogida en el volumen de J. Tarín Iglesias:* Unamuno y sus amigos catalanes *(Barcelona, Peñíscola, 1966), en el que se agrupan una serie de cartas de Unamuno a Valentí Camp. Espero en venidera ocasión analizar dicho epistolario.*

[45] *Aunque brevemente, quiero apuntar que Unamuno ve en las novelas naturalistas de Zola graves contratiempos, sobre todo en lo referente a la creación de personajes. Así en 1898, escribe: «Más de una vez ha echado en cara Zola al arte antiguo que operara no con personas sino con personificaciones, y que al presentarnos un avaro no hiciese más que sacar a escena la Avaricia vestida de hombre. No es mucho lo que él ha progresado en este respecto. Su Coupeau no es la borrachera, pero sí el borracho tipo, sacado de monografías de patología más que de la realidad misma.» (M. Unamuno: «Notas sobre el determinismo en la novela»* La Revista Blanca, *15-XI-1898).* Obras Completas, op. cit.; *t. IX, p. 771). Y en lo mismo insiste en 1903: «los tales personajes son abstracciones, aunque lo sean de otro grado que las antiguas» (M. Unamuno: «La novela contemporánea y el movimiento social»* La Revista Blanca, *15-III-1903).* Obras Completas, op. cit.; *t. IX, p. 847). Ambos artículos en su conjunto dan la posición de Unamuno sobre el naturalismo de escuela.*

[46] *M. Unamuno: «Notas sobre el determinismo en la novela».* Obras Completas, op. cit.; *t. IX, p. 772.*

defectos brotan sin duda de este empeño reflexivo que la presidió. Quise fundir, y no yuxtaponer, lo histórico y lo novelesco, contar una historia por dentro y encajar una ficción en un exterior rigurosamente documentado.[47]

Y es que, en el fondo, la novela se le aparecía a Unamuno a la altura de fin de siglo como la fusión artística de lo histórico y lo intrahistórico, propuesta a la que se quiso ajustar *Paz en la guerra.*

La valoración que del naturalismo hace el Unamuno finisecular —valoración que desecha la creación de caracteres, el concepto mezquino de lo verosímil y el patologismo novelesco, y afirma, en cambio, el gran cuidado de la documentación y la pintura de situaciones— quiere mayor precisión desde estas cartas porque en ellas —la del 25 de enero del 99, sobre todo— se mencionan las características del quehacer novelístico de Oller, a quien llama ya en el 98 «verdadero maestro de la novela» que en sus obras da continuamente «pedazos de la realidad palpitante». *La bogeria* le parece a Unamuno perfecta muestra del realismo del escritor catalán y al anotar sus cualidades (que son las mismas en la carta del 25 de enero que en la reseña aparecida en *La Vida Literaria* el 11 de febrero) no duda en afirmar que: «la manera de ver y hacer de Zola, su realismo, son muy parecidos a los de Oller».[48]

Interesado por la novelística de Oller, por su forma de hacer novela en la órbita del naturalismo, Unamuno deja también claro que lo específico de la doctrina zolesca —lo que él llama «la aplicación a la novela del determinismo psicológico»—[49] no le interesa, e incluso cree que ha fracasado, si bien ha aportado progresos indudables en el terreno de la documentación, en el camino hacia la verdadera y honda novela histórica, lugar en el que quería situar a *Paz en la guerra* y su recién nacida trayectoria en un género que según propia calificación era «la forma de arte más libre y flexible».[50] Las cartas a Oller que cierran estas breves notas sobre el joven Unamuno y Cataluña corraboran, por último, el gran interés del escritor vasco por la cultura catalana y confirman además el entusiasmo que sus iniciales publicaciones despertaron en Barcelona, como ya decía a Arzadun el 30 de octubre del 97 a propósito de la crítica de *Paz en la guerra* aparecida en *El Diluvio,* «que es donde tengo más público».[51] Y le recontaba en apasionado desahogo a Clarín el 9 de mayo de 1900: «Unamuno ganaba público en España (singularmente en Cataluña)».[52] Aunque el propósito varias veces aludido —la carta a Oller del 17 de enero del 98 es buena prueba— de escribir un estudio acerca de la literatura catalana contemporánea, que analizase el alma del país por debajo de la costra de elementos pegadizos, no lo llevó a cabo, lo cierto es que su atención por las figuras de Oller, Yxart, Verdaguer, Guimerá, Rusiñol, Maragall, Guanyabens, etc., pone de manifiesto el aserto con el que Unamuno cerraba su reseña crítica de *La bogeria:*

[47] *M. Unamuno: «Notas sobre el determinismo en la novela».* Obras Completas, op. cit.; *t. IX, pp. 772-3.*

[48] *M. Unamuno:* «La Bogeria *por Narciso Oller»,* (La Vida Literaria, *11-II-1899).* Obras Completas, op. cit.; *t. III, p. 1294.*

[49] *M. Unamuno: «Notas sobre el determinismo en la novela».* Obras Completas, op. cit.; *t. IX, p. 773.*

[50] *M. Unamuno: «La novela contemporánea y el movimiento social».* Obras Completas, op. cit.; *t. IX, pp. 850-1.*

[51] *«Cartas de Miguel de Unamuno».* Sur *(IX, 1944); p. 58. La carta es del 30-X-1897.*

[52] *Menéndez Pelayo, Unamuno, Palacio Valdés:* Epistolario a Clarín, op. cit., *p. 89.*

«la literatura catalana contemporánea, una de las manifestaciones más briosas y más fructíferas del espíritu de nuestra patria, tan decaído en este fin de siglo».[53]

I

Sr. D. Narciso Oller

Mi muy distinguido amigo: Hace tiempo que deseaba escribir a usted para saludarle, así como a su hija, y darle una muestra de que no he vuelto a olvidarles desde aquella gratísima expedición a Guernica, en compañía de amigos, dos de los cuales han muerto ya. Les he recordado muchas veces y muchas veces me he recreado con la memoria de aquella comida en Cortezubi. La tarjeta que en contestación a la mía me ha remitido usted me decide a llevar a cabo mi propósito.

No sé, en verdad, que pueda haber en el espíritu catalán que me le haga tan atractivo. Alguna relación hay, sin duda, entre mi constitución espiritual y la dominante ahí, porque es el caso que es en Cataluña donde más eco y efecto han logrado mis trabajos, y son catalanes los más de aquellos que espontáneamente se han puesto en comunicación conmigo, movidos por comunidad de ideas y sentimientos. Usted sabe muy bien la idea corriente en España acerca del carácter catalán. Contraria a ella es mi experiencia, pues mientras mis relaciones en Madrid las debo a una serie de presentaciones, logradas en mis viajes, sin haber estado ahí más que de paso en 1889 (y entonces a nadie conocí) se me han dirigido espontáneamente varios entusiastas por cosas de arte y de progreso, y hoy cuento con amigos, comos los Sres. Perés, Brossa, Gener, Jordà, Moliné, Guanyabens, Pérez Jorba, Casas Carbó y otros. Donde más críticas y más detenidas y favorables se han publicado de mi novela *Paz en la guerra* (de que haré le envíen un ejemplar) es ahí, en Barcelona, y de ahí es de donde más alientos he recibido. ¡Y luego se hablará de lo reconcentrado del carácter catalán! Lo que hace falta es tener cosas dentro, que ellas crecerán, se hincharán y redundarán del espíritu. Del *trop plein* de energía brota el entusiasmo.

Cuando pienso en ese acorde simpático que han hallado ahí mis labores y esfuerzos, ocúrreseme que fué usted quien primero me demostró aprecio, cuando yo aún nada había hecho a plena luz, y a consecuencia ello de un día de campo de íntima expansión y libre plática.

Por mi parte cada día me interesa más la literatura catalana actual y me propongo hacer acerca de ella un trabajo lo más detenido y concentrado que pueda, trabajo que como mis artículos *En torno al casticismo* (que verán pronto la luz en tomo) se publicarán en *La España Moderna*.

Quiero ver el alma catalana debajo de su literatura, rompiendo la costra de elementos pegadizos, penetrando a través de la influencia castellana en unos, de la última *pose* francesa en otros, y en claro en los que diáfanamente la reflejan. Cuando me ponga a ordenar, clasificar y elaborar las notas que tengo, me ocurrirá más de una vez tener

[53] *M. Unamuno:* «La Bogeria *por Narciso Oller*». Obras Completas, op. cit., *p. 1295*.

que acudir a usted en busca de su opinión y consejo. También quisiera, antes de dar la última mano al trabajo, visitar ese país, que sólo de paso ví cuando iba a Italia.

Veo con pena que está usted desde hace tiempo como dormido o en descanso, por lo menos para el público. Es una lástima.

Por mi parte, ¡cuántas y cuántas cosas no me han sucedido desde que nos conocimos en aquella gira por mi Vizcaya! He venido a dar a este viejo ciudadón castellano, donde me encuentro como el pez en el agua, gozando de una vida de tanto más íntimo movimiento cuanta más serena superficie.

Aquí, sin olvidar mis montañas, he cobrado cariño a la austera gravedad de esta reposada estepa castellana, tan llena de luz y de tristeza, a este páramo que es como una psalmodia de órganos, llena de íntimos matices dentro de la compacta monotonía que la envuelve. Aquí, encontrándome cara a cara de mí mismo, en esta tierra de Santa Teresa y de los vigorosos místicos castellanos, se me ha despertado lo que en mi alma vasca hay de aquel nuestro típico Iñigo de Loyola (el legítimo, el primitivo, no el desfigurado por la leyenda jesuítica) y he vuelto sobre todo a sentir con la sencillez de hace años y apagar la sed que el intelectualismo da, en el manantial oculto de lo más recóndito del espíritu. Ha habido un momento en que secas las fauces espirituales, resquebrajada de sequía el alma y casi en la agonía del nihilismo, he tenido que escarbar el suelo del desierto hasta desangrarme las manos y dar con el manantial que corriendo bajo tierra preservó su pureza y su frescura, y echarme de bruces a beber de él. ¡Vale más calor oscuro que luz fría!

Perdóneme usted, amigo Oller, este desahogo, pero con él verá que sigo en el fondo siendo aquel mismo joven a quien conoció usted en Bilbao, que rompía la costra y se dejaba rebasar. El cuerdo mismo de aquel día en que tanto me espontanée, va unido al recuerdo del pobre Coll, muerto joven, y del trágico fin del pobre Delmás, víctima inocente de las locuras sociales. Ya ve usted cómo en medio del recuerdo de nuestro conocimiento hay tristezas. Pero ni debo ni quiero dejarme de llevar por estas cosas, y menos en una carta de desahogo como ésta.

He lamentado tanto el espíritu de feroz aislamiento que en España priva y tanto he predicado porque se establezca entre literatos, artistas y pensadores verdadero espíritu de solidaridad, que creo un deber mío no dejar estéril ningún conocimiento que me pueda ser fecundo. Y el de usted puede sérmelo como pocos.

Salude a su hija, a la que deseo todo género de prosperidades. Supongo guardará aún aquel seco ramo que recogió al pie del castillote de Arteaga.

Deseo vivamente que si en las vicisitudes de la suerte nos volviéramos a encontrar, se renueve aquella dulce familiaridad con que pasamos aquel día.

Sepa, señor Oller, que le estimo muy de veras, y que pido a Dios le dé salud, luz y paz; su afectísimo amigo y servidor

Miguel de Unamuno

Salamanca, 17 de enero de 1898.

II

Sr. D. Narciso Oller

Mi muy estimado amigo:

Supongo en su poder ya mi novela *Paz en la guerra* que hice se la remitiesen. Es la labor de años y excepto la forma externa, que reconozco es descuidada *a ratos*, está pensada y hecha con calma. No quiero hablarle de ella, puesto que la leerá, pero es mucho lo que podría escribir acerca de mi manera de ver la novela y de como a medida que se hace ésta más documentada, es decir, *más histórica*, se hace la historia más imaginada, es decir, más novelesca. Zola y Taine marcan en Francia el proceso a la futura función de la novela y la historia. Mi novela es tanto como novela histórica, historia novelada.

Un ruego ahora. Desearía que usted, verdadero maestro en la novela, me confiase la impresión que mi trabajo le produzca y sin dirigirle el inútil ruego de que me sea del todo franco —pues sé lo será— desearía que recalcase en los defectos que le encuentre y me indique todo aquello de que crea debo corregirme. Se lo agradeceré.

He recibido *Figura y paisatge*, algunos de cuyos artículos conocía ya. Y puesto que me ofrece sus obras que no conozco, aprovechando la generosa oferta, le diré que lo que de usted mejor conozco y poseo son las novelas (en *La papallona* empecé a estudiar el catalán), que he admirado de veras. De *Notes de color* y *De tots colors* conozco algo, no todo, y me será gratísimo que me los envíe.

Tomo nota de su ofrecimiento de ayudarme con consejos para cuando emprenda, con las numerosas notas que tengo ya tomadas, mi estudio sobre la literatura catalana contemporánea. Acudiré a usted. He tomado notas e impresiones de usted, de Guimerá, Pitarra, Verdaguer, Bosch de la Trinxeria, Yxart, Rahola, Rusiñol, Pin, Maragall, Mateu, Guanyabens, Claudi Planas, Massó i Torrents, Apeles Mestres, y otros varios.

Su disculpa de escribir poco me parece en parte infundada. Usted tiene siempre que decir cosas vistas y sentidas, tiernas, de íntima sencillez y de gran sobriedad, tiene siempre que darnos pedazos de realidad palpitante que enseña por sí misma más que cien disertaciones.

Respecto a lo que me dice de lo rebuscados, extravagantes e incompletos que le parecen los moldes que la nueva generación ofrece estoy, en lo esencial, conforme con usted. Mi opinión acerca de esto la doy con alguna precisión en un artículo que con pretexto de las *Oraciones* de Rusiñol he remitido a «La Epoca». Allí, si usted lo lee, verá lo que de bueno y de malo me parece hay en estos decadentismos y extravagancias, necesaria fermentación para el vino futuro. Lo peor que tienen ciertos modernistas en su exclusivismo y la injustificada dureza con que condenan por simples hermosuras de clásica sencillez. En lo que no me cabe duda en que es preferible ese hormigueo de extravagancias de la juventud de ahí, con su *snobismo* y sus modernisterías todas, al tremendo empantanamiento de Madrid, que no es otra cosa —y perdone que aquí reproduzca algo que he publicado— que una charca de ranas de donde se desprenden miasmas palúdicas que producen perlesía espiritual.

Lo que noto en la juventud literaria catalana —y sobre todo en Rusiñol— sobra de

afrancesamiento o más bien aparisianizamiento. Hasta la lengua, tan sonora por lo demás, de Rusiñol me parece afrancesada.

Me parece sería mejor se inspirasen en la literatura provenzal y aún en la italiana, pues creo que el catalán más se parece harto al resto de los españoles que al francés del norte y del centro. Es mi tema este de que en España se estudia poco inglés y alemán, y lo europeo todo se nos viene a través de París, seleccionado, escogido y no pocas veces estropeado.

A Perés le he escrito más de una vez que él, con su conocimiento directo de la literatura inglesa puede hacernos mucho favor. En general la literatura española (y la catalana) se parece más por su fondo a la inglesa que a la francesa. Somos como los ingleses serios, nos repugna la *pose,* y allá, por dentro, algo tenemos cuáqueros (yo mucho). Nuestro realismo se parece más al realismo inglés que al francés. En algún sitio he escrito que entre el carácter catalán y el escocés hallo profundas analogías (por algo arraigó ahí con Llorens y Milá el escocesismo en que se educó Menéndez Pelayo) y añado que los catalanes son algo así como escoceses meridionales, con las transformaciones que el clima y el cielo imprimen. Su malogrado primo de usted, Yxart, era un crítico de verdadera índole escocesa por su parsimonia, su equilibrio, su *common sense,* su moderación sobria y su serenidad de juicio.

Sigo con mis múltiples trabajos llevándolos a cabo poco a poco en esta calma ambiente. Como de descanso me sirve el tomar notas para unos grabados y viñetas con que voy a ilustrar un libro de mi amigo Barco, *Campos de Castilla.*

Hasta otra.

Salude a los amigos en que en mi anterior le hablaba. Jamás olvidaré que es de ahí, de Barcelona, de donde he recibido mayores y más espontáneas muestras de aprecio, de consideración y de simpatía. A todos les estoy agradecido y puede asegurar que el estímulo mayor que para proseguir mi carrera literaria recibo lo recibo de esa ciudad donde tanto culto se rinde al arte y a las bellas artes.

A su hija María salúdela de mi parte, haciéndole saber cómo recuerdo el agradable día que nos dieron ustedes. Que Dios la haga feliz.

Y usted, amigo Oller, sabe que siempre encontrará abierto el corazón, corazón de vasco, de su admirador y amigo

Miguel de Unamuno

Salamanca, 6 de febrero de 1898.

III

Sr. D. Narciso Oller
Barcelona

Querido amigo: recibí hace unos días su última novela *La bogeria* y así que he vuelto del campo donde pasé dos, me la leí de dos tirones.

Sin perjuicio de aprovechar las notas que su lectura me ha sugerido para cuando le dedique la parte que le corresponde en el trabajo (será todo un libro) que acerca de la actual literatura catalana hace tiempo preparo, voy a hacer un artículo crítico sobre *La bogeria,* artículo que remitiré a *La Epoca,* a *El Liberal* o a *El Imparcial.*

Le encuentro, como a todo lo de usted, las cualidades que más atractiva hacen la lectura de sus obras, una gran transparencia y claridad, nada de quintaesenciamientos ni simbolismos, una envidiable sobriedad y firmeza en descripciones y robusta rapidez en el desarrollo del asunto.

Todo arte de una pieza, sin digresiones ni pendejos. Es una preciosa *nouvelle,* mejor aún que *roman.*

Yo, que he conocido a un loco parecidísimo a Serrallonga, creo poder juzgar de la exactitud de su retrato. Es, en efecto, de una gran verdad eso de que a la locura se siente honda repulsión y no se quiere creer en ella, como es muy triste verdad que todos contribuimos a rematar al loco, *fomentándolo* como dicen en Andalucía. *Deu 'ns perdoni a tots.*

Es escantadora en su concisa sobriedad la breve pintura de la luna de miel del que cuenta el relato con Matilde, y es un cuadro de vigorosa realidad el del efecto que en el pobre niño causa el cadáver de su padre.

¡Podría decir de esto tanto, yo que he sufrido la obsesión de la muerte y que vivo de las impresiones de mi niñez! El final es tremendo, de un tragi-cómico vigorosísimo.

Mi enhorabuena, en fin, y no sigo hablándole de su libro porque espero a que usted vea lo que en el artículo que le dedique haya de decir. Usted representa, a mi juicio, con Guimerá y Verdaguer y algún otro, lo más genuinamente catalán, pues entre los jóvenes escritores catalanes, algunos de verdadero mérito (Maragall, Rusiñol, Guanyabens, Iglesias, Aladern, Matheu, Planas, etc.) se observa mucho de influencia extrangera no siempre bien asimilada. Y aun Verdaguer, el gran Verdaguer (el autor de *La arpa,* que me la sé de memoria) tiene mucho de castellano, recuerda a Zorrilla. Los más genuinamente catalanes por la concisión, la transparencia, la fuerza y el relieve sobrio son usted y Guimerá, no bien conocido éste por aquí, donde apenas se han traducido sus hermosas poesías líricas.

En *La bogeria* se ve que se mantiene usted firme. Es un relato que no se puede dejar una vez comenzado; de los que más me gustan de usted, conociendo como conozco casi todos, excepto *L'Escanyapobres,* que no tardaré en leer.

Celebro que siga usted trabajando así.

Tampoco yo estoy desocupado pero me entretienen asuntos muy diversos, muchos *pro pane lucrando.* Hay que ingeniarse teniendo ya cuatro hijos *in actu,* 1 *in fieri* y n-5 *in potentia.* A pesar de todo sigo conservando el humor y la traza que tenía cuando usted me conoció y hicimos aquella deliciosa excursión por la tierra de mi noviaje, por Guernica, donde tomé mujer.

Para distraer tristezas íntimas he vuelto a mis estudios de lingüística románica o de las lenguas neo-latinas, que es mi especialidad técnica. Me preparo para hacer oposiciones a la cátedra de esa asignatura (recién creada) de Madrid, y preparo mi *Vida del romancero castellano: Ensayo de biología lingüística.* El catalán me es de mucha ayuda. Mas aunque proyecto ir a Madrid es fácil que si se me ofrece ocasión de ir a esa lo prefiera. Es ahí, en Barcelona, donde mejores relaciones tengo, es ahí donde han hallado un eco más simpático mis trabajos y es ahí donde el movimiento intelectual y artístico es más de mi agrado.

He terminado también un drama en prosa, en tres actos, al que no sé si titularé *Paz de muerte* o *Ante la nada,* cristalización de terribles combates interiores porque he pasado, y a los que creo haber logrado dar exteriorización clara en un argumento dramático. Se trata de un agitador político-social que oscila entre el amor a la gloria y el atractivo de la vida de lucha y el ansia de paz interior, de quietud, queriendo creer sin lograrlo y obsesionado ante la idea de la nada de ultratumba (Joaquín —Hay que proponerse en la vida algún fin... Angel —Para qué, si el universo no lo entiende? Joaquín —Para dárselo!). Su mujer le impele a la acción pidiéndole gloria ya que no tienen hijos. Pero él, después de un triunfo, en una de sus murrias, deshace su posición con una carta, que es la quema de naves. Esto y sus asperezas de hombre que sufre, hacen que le dejen su mujer y sus amigos y que, abandonado y solo, se refugie en casa del único que le queda, donde el día en que la revolución estalla va una turba y tratándole de traidor le hieren de muerte. A su agonía llegan mujer y amigos y muere en brazos de aquélla y rodeado de éstos pidiendo paz. Como usted comprenderá bien lo esencial no es el argumento, sino su desarrollo, los episodios y el curso de las ideas. Me temo que resulta apretado de contenido, porque he trabajado mucho en que sea todo significativo y en escribir la materia puramente conjuntiva en lo posible. He procurado darle la mayor trasparencia y claridad posibles.

En estas dos cualidades, así como en concisión y concentración, supera mucho a mi *Paz en la guerra,* en que a las veces me dejé llevar a análisis un poco sutiles y que recargué de accesorios. Es obra más de una pieza y más madura, y tan estudiada, ya que no más. En forma exterior creo haber ganado. En fin, allá veremos, mas aliento cierta esperanza de que si no es un éxito *teatral,* no será un fracaso *literario.* Mi amigo el poeta portugués Guerra Junqueiro me aconsejaba que lo hiciese traducir al francés y representar en París. Es para mí fuerte cosa.

Fuera de esto preparo alguna colección de trabajos breves.

Deseo salude usted ante todo en mi nombre a su hija, que conservará sin duda aquella planta que recogió al pie del palacio de Arteaga. Hágale presente mi afectuoso recuerdo. Salude también, si les viese, a aquellos de mis amigos a quienes conozca. A todos les debo atenciones (No hay más remedio: tengo que ir a dar con mis huesos ahí, ya que no quiero recalar en mi Vizcaya hasta que me haga viejo, si a la vez llego, que es muy posible).

Y usted, amigo Oller, sabe que une en un solo sentimiento la admiración al escritor y la simpatía al amigo; el suyo verdadero

Miguel de Unamuno

Salamanca, 25 de enero de 1899.[54]

Adolfo Sotelo Vázquez

[54] Cartas de Unamuno a Narcís Oller. *Se encuentran en el Archivo Histórico Municipal de Barcelona (Signaturas: N.O.-I-1917/-1918/-1919). Por último, quiero expresar mi agradecimiento a mi discípula Marta Cristina por la ayuda dispensada en las pesquisas hemerográficas, y Ana Vázquez, bibliotecaria del Archivo, por su continuada amabilidad.*

Reflexiones unamunianas en torno al patriotismo de la lengua

A José Alberto Mainetti
y a Manuel Luis Martí.

Para quien ha tenido la suerte —y en tal sentido me considero privilegiado— de pisar múltiples veces tierra hispanoamericana, el contacto con la vida y las costumbres, con los paisajes y vivencias de los países hermanos, debe de constituir siempre motivo de reflexión y tema de meditación permanente. De otra parte, celebramos ahora el cincuentenario de la muerte de don Miguel de Unamuno, y uniendo su recuerdo a la presencia siempre viva de aquel continente entrañable, me atrevo a preguntarme: ¿qué pensó, qué sintió don Miguel respecto a los hispanoamericanos, en relación con España? Pregunta cuya respuesta es compleja por su amplitud, ya que mucho fue lo que él escribió sobre el tema; amplitud cuya cabal elaboración rebasaría los límites de este trabajo. Por lo cual, a la sombra de esa conmemoración, y con la nostalgia todavía en los ojos y en el corazón de la querida tierra argentina, recorrida con amor por mis pies y vivida emocionadamente por mis sentimientos desde la sobrecogedora región de los lagos de San Carlos de Bariloche, al sur, hasta la patética visión de la quebrada de Humahuaca, en las tierras empobrecidas y siempre vivas de Jujuy, en la linde con Bolivia, limito mi respuesta a una sencilla recopilación de lo que el genial vasco pensó, escribió y dijo sobre la lengua, de cara a la República Argentina.

Pero debo iniciar la aventura declarando que para mí, la tarea de aproximarse a la figura de don Miguel de Unamuno comporta, cuando menos, una indiscreción, un reto y un temor. Trataré de explicarme.

Indiscreción, en tanto que, recordemos sus versos de 1929:

> Aquí os dejo mi alma-libro
> hombre-mundo verdadero.
> Cuando vibres todo entero
> soy yo, lector, que en tí vibro (VI, 1188)

es la propia persona de don Miguel la que se nos abre en su integridad a través de su obra.

Mas esa indiscreción conlleva un continuo reto, en cuanto que la lectura del pensador vasco se nos ofrece incitante:

> El alma que aquí dejo
> un día para mí se irá al abismo;
> no sentirá mis cantos;
> recojeréis vosotros su sentido.
> Descubriréis en ellos
> lo que yo, por mi parte, ni adivino,
> ni aún ahora que me brotan;

veréis lo que no he visto
en mis propias visiones;
donde yo he puesto blanco veréis negro,
donde rojo pinté, será amarillo. (VI, 171)

Y en este sentido, en fin, que en sus páginas hemos de descubrir —aquí el temor—, ¿merecerá acaso la impaciente repulsa que él mismo adelantó en su poema «Cuando yo sea viejo»?:

¿Habráse visto
petulancia mayor, sandez más grande,
pretender estos niños
comprender de unos cantos
mejor que no el cantor cuál el sentido?
¿Mejor que no él sabrán los badulaques
qué es lo que decir quiso? (VI, 171)

A riesgo, por tanto, de indiscreto, de osado, de sandio y badulaque incluso, admitamos los epítetos, hablemos una vez más de don Miguel de Unamuno.

Y nada mejor, pienso, para escoger el tema, que aprovechar la feliz circunstancia de celebrarse cuando escribo la festividad del Doce de octubre, la Fiesta de la Raza —expresión, veremos, que él tanto denigraba—, o mejor, para seguir sus sentires y decires, Fiesta de la Lengua. Lo cual nos va a dar pie para exponer la peculiar visión que del patriotismo nos ofrece la obra unamuniana, a través de escritos varios que discurren desde 1899 hasta 1927, año en que se inicia, como es bien sabido, su destierro político —«fuera aunque a la vista de España»—; y prolongados luego hasta la víspera de su muerte.

Porque, en efecto, ante la presencia y el recuerdo de Hispanoamérica las actitudes patrióticas de los españoles de entonces pueden ser dispares, aun cuando una común fuente las alimente: el desastre del 98, la pérdida de las islas de Cuba, Puerto Rico y Filipinas. «Y aquí estamos el pueblo que habla español. Recluidos de nuevo a nuestra península después del gloriosísimo ensueño de nuestra expansión colonial, volvemos a vernos, como Segismundo, vuelto a su cueva, según decía Ganivet. Y ahora es cuando nos acordamos de nuestra raza.» Así se lamentaba Unamuno en 1899, en las páginas de *El Sol* bonaerense y en las de *El Imparcial* de Azul (IV, 571).

En el mismo año otro español destacado viajaba a los Estados Unidos de Norteamérica. En un libro que hace años le consagré —*Santiago Ramón y Cajal o la pasión de España* es su título— he intentado dramatizar, a mi modo, la impresión que, en su viaje a Worcester, produjo en nuestro sabio una memorable velada. La cuenta él en sus *Recuerdos de mi vida,* y ésta es mi versión:

Lo que produjo en mí la más profunda impresión fue un día de campo, a la orilla de un lago pintoresco. Al final del banquete al que asistieron profesores y estudiantes, y tras los brindis, se hizo el silencio. Caía la tarde. De repente el centenar de asistentes, puestos en pie, comenzó a cantar, vibrantes, acordes, las estrofas del himno americano primero, las del *Dios salve a la Reina* después. ¡Dios santo, qué emoción! En el silencio de la noche que ya iniciaba su oscuridad, mi corazón latía descompasadamente y las majestuosas estrofas me sonaban a sublime canto religioso. ¡A punto estuve de echarme a llorar! ¿Emoción? ¿Pena? Aquellos himnos que briosamente se alzaban de todas las gargantas no tenían en mi recuerdo su equivalente hispano. ¿Quién conoce el himno patriótico de la raza hispana?, me preguntaba estremecido. Aquella

noche, sí, aquélla, un puñado de norteamericanos, recordando antes de separarse que eran hijos de una misma madre, me reveló el secreto de su superioridad: la educación del patriotismo, la inoculación del espíritu de solidaridad.

Frente a nuestras grotescas asonadas y pronunciamientos, frente a nuestro desdén por la ciencia y el progreso industrial, frente a nuestra secular ausencia de solidaridad política, fragmentados en estaditos que se miran con recelo o se odian cordialmente en tanto que proclaman pomposamente el espíritu de la raza, aquel puñadito de anglosajones —concluye Cajal—, entonando solemnemente las estrofas del *God save the Queen*, me reveló la realidad del amor a la raza, la espontaneidad de un patriotismo, mítico casi, fanático diría, aprendido desde la niñez y robustecido luego por la educación política.[1]

Perpetuarse, pues, en la raza, a través de un patriotismo fundado, por vía de la regeneración, sobre la esperanza de lo que España aún podía ser. El programa lo expuso Cajal en un memorable discurso pronunciado en la Universidad Central de Madrid el año inmediato, con motivo de la concesión a su persona del Premio Internacional de Moscú. La regeneración de España, de la España no tradicional e histórica sino posible, debía conseguirse por vía inédita a través del trabajo intelectual, científico y técnico. A patria chica alma grande. «El territorio de España ha menguado; juremos todos dilatar su geografía moral e intelectual. Y cuando los hombres de las naciones más civilizadas no puedan discurrir ni hablar en materias filosóficas, científicas, literarias o industriales sin tropezar a cada paso con expresiones o conceptos españoles, la defensa de la patria llegará a ser cosa superflua, porque nadie menosprecia lo que admira y respeta.»[2]

Hasta aquí, el patriotismo de la raza de Cajal. Para Unamuno, más limitado quizá en sus vuelos pero más profundo aún en su programa, no debe acudirse al recuerdo de la raza sino al presente de la lengua.

... esta nuestra raza —escribe también en 1899— no puede pretender consanguinidad; no la hay en España misma. Nuestra unidad es, o más bien será, la lengua, el viejo romance castellano convertido en la gran lengua española, sangre que puede más que el agua, verbo que domina el océano. ¡Tierra!, así en robusta entonación castellana, ¡tierra!, debió ser la primera palabra que oyó silenciosa América al abrirse a nuestro mundo, y en el seno del verbo de que brotó esa palabra ha de fraguarse la hermandad española. (IV, 571)

Pero Unamuno tiene ya muy claro en esta fecha que en modo alguna debe exhibir España títulos de mayorazgo ni magisterio frente a la América hispana. No hemos de pretender los españoles ser más descendientes que ellos de los conquistadores, ni tampoco que el viejo romance castellano se difunda a todos los países americanos para ser sangre espiritual del pueblo que habla español, sin que haya que tocar para ello a sus venerables tradiciones. «En América desarrollará la española, la raza histórica, la que tiene por sangre la lengua, potencialidades que aquí se ajan y languidecen atrofiadas a falta de uso... En tan vastos y variados dominios se cumplirá una diferenciación mayor de nuestra raza histórica, y la lengua integrará las diferencias así logradas. Italianos, alemanes, franceses, cuantos concurren a formar las repúblicas hispanoamericanas, serán absorbidos por nuestra sangre espiritual, por nuestro idioma, y dirán *mi tierra,* así,

[1] *A. Albarracín Teulón*, Santiago Ramón y Cajal o la pasión de España. *Ed. Labor, S. A., Barcelona, 1982; pp. 162-164.*

[2] *A. Albarracín Teulón*, op. cit.; *p. 190.*

en robusta entonación castellana, al continente que oyó *¡tierra!* como saludo de otro mundo. Y en ellos, en los españoles de América, aprenderemos a conocernos y a vivir acaso los que quedamos en el viejo solar de los abuelos, en la "pequeña España", a cultivar el pago de Alonso Quijano el Bueno.» (IV, 572)

Es un texto, repito, de 1899. En él ha aparecido ya la famosa expresión unamuniana de la lengua entendida como sangre del espíritu, que se repetirá monótonamente a lo largo de su vida. Así en 1901, casi a la vez que Cajal proclama que «a patria chica, alma grande», Unamuno proclamará que «como la lengua es la sangre del espíritu del pueblo, y base de toda disposición orgánica la sangre, hay entre nuestra literatura y la de las naciones americanas de lengua castellana una hondísima comunidad, mucho más honda de la que por allá se sospecha y cree» (IV, 741). Y nueve años más tarde, uno de sus sonetos líricos, el LXVII, que lleva precisamente por título «La sangre del espíritu», reza así:

La sangre de mi espíritu es mi lengua
y mi patria es allí donde resuene
soberano su verbo, que no amengua
su voz por mucho que ambos mundos llene.

Ya Séneca la preludió aun no nacida,
y en su austero latín ella se encierra;
Alfonso a Europa dio con ella vida,
Colón con ella redobló la tierra.

Y esta mi lengua flota como el arca
de cien pueblos contrarios y distantes,
que las flores en ella hallaron brote

de Juárez y Rizal, pues ella abarca
legión de razas, lengua en que a Cervantes
Dios le dió el Evangelio del Quijote. (VI, 375)

Y desde 1911 hasta 1935, a través de la prensa argentina y española, utilizando también las ondas radiofónicas meses antes de que se inicie nuestra guerra civil, una y otra vez, y siempre, el mismo credo: «Creo... que el alma de un pueblo vive en su lengua y por su lengua y que es ella nuestro tesoro espiritual; creo que se piensa con palabras y que cada idioma lleva implícita su filosofía propia, que se impone a cuantos la hablan; creo que la lengua es la sangre del espíritu y que la hermandad espiritual es lingüística; creo que en el principio fue la palabra, y por ella se hizo cuanto es de espíritu y vida, y no materia inerte. Tal es mi fe». (IV, 600)

De ahí que, frente a la utilización oficial, cada vez mayor, de la expresión *Fiesta de la Raza,* Unamuno se indigne y clame una y otra vez que no, que la lengua es la raza; que habríamos de denominar a la efemérides *Fiesta de la Lengua* (IV, 630). Porque el concepto de raza sólo lo acepta si se le otorga un sentido histórico y humano, no naturalístico y animal. «Raza —escribe— quiere decir lo mismo que raya o línea; una "raza" de sol dicen por aquí del haz de luz solar que se cuela por una rendija de un aposento a oscuras. Pero hay una raya o línea histórica y espiritual que tiene muy poco que ver con la sangre. Es la lengua, con todo lo que lleva en sí acumulado a presión de siglos.» (IV, 641) «Y la raza histórica —no naturalística—, humana —no animal—, es algo no hecho, sino que está haciéndose de continuo, que mira al porvenir y no al

pasado.» (IV, 641) «Dejemos a un lado lo de raza, nos repite, que es término harto oscuro» (IV, 644), que «nos dice de algo corporal, material, fisiológico, sangriento en cierto sentido, de algo que tiene que ver con esos confusos embolismos de colores y contornos de las cabezas... y que lleva a la barbarie antropológica.» (IV, 654) «Valdría más haber dicho de la lengua o de la historia. La raza no la sentimos en otro respecto, como no se trate de esos, ya muy marcados, que se distinguen por peculiaridades corporales de mucho bulto y por el color de la piel. Si no fuera por la lengua, un español no se sentiría más cerca de un cubano, un colombiano, un chileno o un argentino, que de un italiano o un francés.» (IV, 644) Por eso él, que tan bien conocía la etimología del vocablo *estraneus,* se atreve a decir que llama extranjero «al que no hable nuestro idioma» (IV, 963). Y por eso también esa bellísima glosa de la hispanidad, que en noviembre de 1927 aparecía en la revista *Síntesis* de Buenos Aires, y que me atrevo a reproducir como texto antológico del amor a la patria a través del amor a la lengua:

> Y aquellos llaneros y serranos del corazón rocoso de Hispania pasaron la mar para ir a conquistar, a pelear, a llevar allende el océano sus guerras civiles, pero también a sentarse sobre la yerba virgen de la pampa, y oír, bajo la Cruz del Sur, cantar otras estrellas.
>
> Esta tierra bajo el cielo, esta tierra llena de cielo, esta tierra que siendo un cuerpo, y por serlo, es un alma, esta tierra hizo, con el latín, unos lenguajes, unos romances. Hizo el catalán, y el aragonés, y el leonés, y el bable, y el castellano, y el gallego, y el portugués. De ellos salieron los idiomas literarios y oficiales. Y esos lenguajes son las razas. Raza, palabra castellana —raza es como raya o línea— que ha pasado a casi todas las lenguas europeas. Pero más que raza de sangre, más que línea de sangre, raza de lenguaje. (IV, 1083)

He aquí la clave de la honda emoción que la lectura del *Martín Fierro* produjo en el alma patriótica de don Miguel. Ya en 1894 proclama de él que es canto impregnado de españolismo, que española es su lengua, españoles sus modismos y sus máximas, su sabiduría y su alma (IV, 716). Y años después, desde las páginas de *El Imparcial* de Azul, confiesa que en el poema épico del gaucho vio «que lo mismo que nuestros caballos y toros, que llevados en domesticidad a esa, se han hecho cimarrones, así al encontrarse el español ahí en condiciones sociales análogas a las de aquí en el siglo XII o XIII, luchando con indios como aquí con moros, rebrotó el aventurero de nuestra reconquista. Martín Fierro —concluye— es un eco de nuestro viejo *Cantar del Mío Cid,* de nuestros primitivos romances» (IV, 724). El *Martín Fierro* es para él un símbolo del patriotismo del lenguaje, del amor a España a través del amor a la lengua.

Pero no puede detenerme en la pura descripción. Conviene dar un paso más y tratar de ver qué expresión podía alcanzar este patriotismo de la lengua en el pensamiento y en la acción de don Miguel de Unamuno. Para lo cual, es evidente, conviene también, previamente, dar razón de la circunstancia cultural y lingüística en que la obra unamuniana se desarrolla. *Hic et nunc.*

En el año 1906, y en *La Nación,* aparece una serie de colaboraciones del autor, recogidas luego, también en Buenos Aires, en 1943, bajo el título de *Temas argentinos.* Rubén Darío había sido el introductor de don Miguel en el mundo cultural argentino; y éste, don Miguel, al dirigirse a su público de allende el océano, entona un canto de confesión contrita:

«Aquí me tenéis, en este estado de ánimo, disponiéndome a conversar con vosotros

periódicamente, desde este manso retiro de mi vieja y dorada Salamanca, nido de soledades. Y a conversar con vosotros que vivís en vuestra mayor parte en esa tumultuosa colmena de Buenos Aires. Mi voz os sonará muchas veces a voz que surje no de otros siglos, sino acaso de fuera de los siglos... Mi voz os llevará tal vez un eco de la tranquila sabiduría castellana, que después de haber soñado altas hazañas —todavía en su corazón el desastre del 98— se recoge a meditar en la final vanidad de todo esfuerzo humano. A esta tierra en que apenas si se sabe que los hombres mueren, os llegarán ecos de esa tierra en que apenas si se sabe que los hombres viven.» (T. A., 993) El lugar no puede ser más idóneo. Exponiendo en poética prosa lo que dos años antes ha expresado bajo forma rimada en su bellísimo poema «Salamanca», nos dirá ahora: «Considerad que os escribo desde el seno de una antigua ciudad castellana, y más que castellana, leonesa, que duerme en una llanura donde ondea el trigo, a la orilla de un río lento que la refleja entre álamos sencillos, desde el seno de una ciudad, remanso de sosiego, a cuyas bordadas piedras enciende el oro el sol poniente cuando se acuesta tras las encinas graves. Aquí se aprende a pensar despacio, bajo el peso de los recuerdos que vagan en el ámbito espiritual». (T. A., 993).

Aquí, mas también ahora. Un ahora que amargamente reconoce Unamuno, y que tan lúcidamente analizará también un día, treinta y tres años más tarde en la benemérita institución Cultural Española de Buenos Aires, otro español de pro, don José Ortega y Gasset. Desde su secesión e independencia, a comienzos del siglo pasado, la Argentina hizo lo que han hecho siempre, con ejemplar uniformidad, todas las colonias que conquistaron su libertad: vivir aproximadamente durante cien años vueltas de espaldas a la metrópolis, suspicaces y hostiles hacia ella.[3] De ahí la patriótica tarea: «Quisiera también —prosigue Unamuno— que estas correspondencias fuesen un hilo más en la trama de la hermandad de todos los pueblos de lengua castellana, por la que vengo trabajando hace años ya. Y trabajando por ella de la única manera que creo eficaz, fuera de aparatosas y bullangueras uniones ibero-americanas, en las que parece no se rinde a la verdad el culto que ésta merece, el primero de todos» (T. A., 994). —Un año antes, en carta-artículo dirigido desde *El Mundo Latino* a Mariano José Maldueño, ha denunciado ya que «... la cobardía moral, y su hija primogénita la mentira, son las dos pestilentes plagas que tienen agarrotada y perlesiada el alma española» (IV, 899)—. «No penséis, prosigue, por Dios os lo ruego, que soy uno más de ese cotarro o compañía que trata de engañar a las gentes sencillas: no. Yo os diré lealmente que aquí, en España, apenas si hay quien se interese por las cosas de América ni le importen ellas un comino, y en cuanto a la gente de letras, ni siquiera se digna abrir las páginas de un libro americano. Los diarios americanos van en nuestras redacciones al cesto de los papeles viejos con las fajas intactas. Esta es la verdad pura.» (T. A., 994) Más todavía: «Usted sabe —en la citada carta a Maldueño— que los más de los españoles que se tienen a sí mismos por cultos y pasan entre las gentes por tales, ignoran los límites de Bolivia, hacia donde cae el Paraguay y si la República de El Salvador da al Atlántico o al Pacífico; usted sabe —prosigue— que apenas se leen aquí libros americanos, a pe-

[3] *J. Ortega y Gasset. «En la Institución Cultural Española de Buenos Aires». O. C., vol. VI, Madrid, 1961; p. 237.*

sar de los esfuerzos que hacemos algunos escritores por darles a conocer, esfuerzos que no nos toman en serio, cuando no nos los atribuyen a móviles poco elevados y menos puros; usted sabe que apenas se encuentra un español para quien las naciones americanas de lengua española tengan fisonomía propia, y lo mismo les da que un escritor sea argentino, chileno, venezolano o mejicano...» (IV, 899-900).

Lo cual da lugar, naturalmente, «a la recíproca tristísima idea de la España actual, que a través de no pocos libros americanos se nota» (T. A., 994). «A nuestra necia soberbia le dan, del lado de allá de los mares, lo que ella se merece; ... triste es decirlo, pero la verdad debe decirse siempre, nos pagan en la misma moneda.» (IV, 900)

¿Y quiénes son éstos que así nos pagan? A lo largo del siglo XIX, y más acentuadamente tras la derrota del 98, ha sido tópico en España hablar de los «hijos ingratos» que nos abandonaron. «Nada me parece más ridículo —escribe don Miguel en 1903, desde las páginas de los *Estudios* bonaerenses— que oír decir por acá, hablando de estos o aquellos americanos, que son *hijos* ingratos, como si los que ahí hablan castellano, llevan apellido castellano —y aun muchos que no lo llevan— y sangre española en las venas, fueran menos descendientes que nosotros de los que conquistaron y poblaron esas tierras. Lo probable es que lo sean más.» (IV, 576-577) No resisto la tentación de reproducir una expresiva muestra de la agresividad de Unamuno al respecto. En 1917, y en *Nuevo Mundo* de Madrid, comenta con acritud un mensaje del conde de Romanones a Alfonso XIII sobre la hermandad hispánica, en el que trasluce el deseo de hacer de España la madre de la confederación moral de todas las naciones de nuestra sangre. ¿Por qué hijas, y no hermanas?, se rebela don Miguel. «¡Ingratos —nos decía una vez un compatriota refiriéndose a los portorriqueños—, después que descubrimos y conquistamos y poblamos aquello!» «¿Cómo —le replicó el que esto escribe— que descubrimos y conquistamos y poblamos aquello nosotros? Pues yo no me acuerdo de haber tomado parte en tales proezas». Y él entonces: ¡«Bueno, nosotros no; pero nuestros abuelos!» Y yo, a mi vez: «¡Los nuestros no, caballero, sino los de ellos! Estos descubridores, conquistadores y pobladores fueron padres de sus abuelos y tíos de los nuestros. Del mayorazgo, que se quedó aquí, descenderemos nosotros, o del que no pudo irse; pero del segundón, del aventurero que se fue, descienden ellos.» (IV, 1019-1020).

Al iniciarse el siglo XX, por tanto, los *hermanos* —que no los *hijos*— argentinos, se hallan espiritual y culturalmente alejados de España, y próximos en voluntad a Francia —al *morbo gallico* barriolatinesco, denuncia Unamuno a Rubén Darío desde *La Nación* en 1899 (IV, 729)—. Lo cual, es evidente tras cuanto vengo exponiendo, subleva en lo más hondo de su alma al poeta de Salamanca. Y le subleva más todavía porque por esos años va cobrando cuerpo en los ámbitos culturales la teoría de Pellegrini de que al cabo de tres siglos se hablará en la Argentina un idioma especial. «... y en el fondo de todo eso —*La Nación*, 1908—, hay que decirlo claro, no hay en muchos más que ojeriza y desafección a España y a todo lo español. Afirman rotundamente la superioridad de la lengua francesa, verbigracia, sobre la castellana... Sí, en el fondo de mucho de eso late recelo o desafección a España. Hay desgraciado que se cree que con la lengua castellana va el espíritu inquisitorial o que no podemos decir en ella lo que en otras se dice.» (IV, 588)

Próximos en voluntad a Francia, acabo de expresar. Porque, siguiendo a Ortega, pre-

ciso es reconocer que «ese apartamiento de España y de su cultura se produjo sólo en el estrato de la vida colectiva argentina que depende de la voluntad de los hombres. Pero en la persona, como en la nación, la voluntad opera sólo en la superficie: las zonas profundas del ser no le obedecen, sino que están sometidas a la inexorabilidad del destino».[4] Y la España que la Argentina fue, perdura en los hondones del ser argentino y desde ellos opera soterradamente, influyendo de forma subrepticia, hasta aflorar de nuevo, a partir de 1914, fecha del nacimiento de la benemérita Institución Cultural Española de Buenos Aires, bajo el patrocinio de don Avelino Gutiérrez.

He aquí la ocasión, pienso, para que Miguel de Unamuno, además de con su pluma como hasta ahora, emprenda una aventura ultramarina, inaugurada bajo los auspicios de la Institución, nada menos que con don Ramón Menéndez Pidal y con el joven filósofo José Ortega y Gasset. Testimonios de su deseo de visitar la Argentina existen múltiples. En 1899, en carta a don Casimiro Muñoz publicada en *El Imparcial* de Azul, escribe: «La verdadera patria es la del espíritu. Lo que de mi patria no se ha sustanciado en mi espíritu, haciéndose carne de su carne, no es digno de mí. A donde yo voy, va conmigo mi patria. De nada me sirve la civilización que me rodea en instituciones y monumentos si no se reduce a cultura, a sentimientos e ideas que encarnen en mi seno espiritual» (IV, 724). Tras lo que suspira en confesión nostálgica: «Por todo esto, ¡si supiera usted con qué ganas visitaría ese país!» (IV, 725). En 1906, desde las páginas de *La Nación*, repite su desconocimiento físico de aquél: «Hoy me place hablar de ese país que nunca he visitado, de ese país del que sólo sé por libros, revistas y periódicos que de ahí me llegan; por cartas, por informes de personas que lo conocen de vista y trato» (T. A., 1008). Al concluir el año 1912, cuando de nuevo lo español parece renacer en la Argentina, ha corrido el rumor de su inminente visita. En desahogo personal, en las páginas otra vez de *La Nación*, una confesión privada: «... de tiempo en tiempo corre por los periódicos de esa república la noticia de que voy con mis remesas de conferencias bajo el brazo. Ganas tengo, es verdad, de conocer esa tierra y de visitarla, más para enterarme y aprender que para ir a enterar a nadie ni a enseñar a nadie, pero cuando vaya, si es que al fin se me logra mi anhelo de ir, quiero que conste que iré solo, no en comandita con nadie, que no iré contratado por empresario alguno como si fuese un oso o un acróbata y que de ir a dar conferencias no será hasta que éstas hayan acabado de desacreditarse del todo» (IV. 971). Esta frase pone de manifiesto tanto la indómita rebeldía e independencia del genial vasco, cuando su complacencia por el cultivo de la paradoja. Pero lo cierto es que por motivos a los que no alcanza mi conocimiento —su rebeldía, su indolencia para abandonar Salamanca, luego los eventos políticos—, nunca visitó América. En 1920, desde *El Liberal* de Madrid resuena aún el eco de tal imposibilidad: «La verdad verdadera es que la América es hoy para los más de los españoles un país de refugio, una tierra a que se va a redimirse de la servidumbre económica, a poder vivir. ¡Ah! si el que esto escribe fuese más joven y no estuviese prendido al suelo de esta vieja España por raíces de hábitos de necesidad, habríase ido ya. Y habríase ido en busca de España, de su España, que no se encuentra

[4] *J. Ortega y Gasset*, op. cit.

aquí, a buscar algo siquiera de lo que aquí pudo llegar a ser» (IV, 644). La pasión de España, perenne e inconmovible en su espíritu.

Por todo lo cual, y entro así en la parte final de mis reflexiones, otra habría de ser la expresión de su patriotismo. Ante el mutuo desconocimiento, ante el peligro de creación, incluso, de un nuevo idioma argentino, la divulgación máxima del inmenso fondo cultural expresado en la común lengua habría de ser el objetivo. Al comentar desde las páginas de *La Epoca,* en 1899, el libro de Francisco Grandmontagne *La Maldonada,* afirma que tal tipo de novela es la que quisiera que llegase de América. «Ahora que, empequeñecida y acongojada España, busca a sus hijas, es cuando necesitamos que nos descubran el campo y la vida de aquellos vivaces retoños de nuestro linaje» (IV, 722). Entre nuestra literatura y la de las naciones americanas de lengua castellana, le oíamos antes, existe una hondísima comunidad. Sí, pero «cuando se trata de enterarnos cómo sean y viven las naciones americanas de lengua española entonces nos echamos hacia atrás. En general aquí, en España, reinan las más equivocadas y absurdas ideas respecto a las cosas de América» (IV, 884). En tal sentido, en paciente y periódica revisión de autores argentinos y de revistas literarias como *Estudios* y *Caras y Caretas,* hasta más de cuarenta autores son glosados por él en los tres primeros decenios del siglo, en nómina que abarca desde José Hernández y los cultivadores del gauchismo «Aniceto el gallo» y «Anastasio el pollo», pasando por las figuras míticas de Domingo Faustino Sarmiento y Bartolomé Mitre, hasta historiadores como Ricardo Rojas, Adolfo Saldías, Estrada, Pelliza, Juan Agustín García, y novelistas como Martínez Zubiría —el famoso Hugo Wast— y el Enrique Larreta de *Una vida en tiempos de Felipe II,* y tantos más. Sin olvidar su personal gestión para que la biblioteca del Ateneo de Madrid contara con lo más representativo de la literatura, de la historia, de la geografía y de la ciencia argentinas. Pero todo ello sin «la ridícula pretensión de no pocos españoles de que España ejerza el monopolio del casticismo en el lenguaje y dé la pauta y el tono de él. Lo he dicho cien veces —se exaspera— y lo diré aún cientos de veces más: desde que la lengua castellana se ha extendido a tantas, tan dilatadas y desparramadas naciones, todas ellas con igual derechos tienen de entrar en la labor de transformar, depurar y flexibilizar este idioma» —*La Nación,* 1906— (T. A., 1006). «La argentinidad me interesa —escribe cuatro años después en el mismo diario— porque mi batalla es que cada cual, hombre o pueblo, sea él y no otro, y me interesa además como español recalcitrante y preocupado de mantener aquí la españolidad» (III, 545). ¡Cómo me viene a las mientes, en este sentido, la finísima fórmula de Montaigne, al dar razón de su amistad con La Boétie: «Si se me obligara a decir por qué yo le quería, reconozco que no podría contestar más que respondiendo: porque él era él, y porque yo era yo»! Y esa fina distinción no empece, es evidente, por el contrario la exije, una común expresión: «La lengua —apunta Unamuno en 1911, desde *El Mercurio* de Nueva Orleans— es hoy el principal patrimonio de los pueblos todos hispánicos, es nuestro caudal, es la bandera que tiene que cubrir nuestra mercancía. Y si queremos conservar cada uno nuestra independencia, es decir, nuestra personalidad espiritual, tenemos que comerciar en castellano» (IV, 598).

He aquí la última clave del amor a la patria, a través de la lengua, en la vida y en la obra de don Miguel de Unamuno: se publicó ya en vísperas de su muerte, en el libro *Diez maestros,* editado en Buenos Aires en 1935. «Y esa habla se va robusteciendo y

recreando, tanto ahí como aquí, a medida que vamos unos y otros, de un lado y otro del Atlántico, zahondando en nuestra común cultura. Que la cultura en que tiene que prender la ilustración para ser viva, fecunda y duradera, arranca del habla.» «Por esto —prosigue— cuando ahí en la América hispana, como aquí en España, queremos asimilarnos las visiones, las ideas que nos llegan en otros sones, en otras hablas, y apropiárnoslas y hacer con ellas nuestra cultura, tendremos que repensarlas en nuestra palabra, tendremos que oírlas, y con los oídos del corazón, en nuestro lenguaje.» Para concluir con este bellísimo párrafo: «Mejor habrían dicho diciendo que lo que las aguas y la sangre separan une el verbo, sangre espiritual de cada comunidad civil humana. Las aguas del mar, por otra parte, unen a los mismos a quienes parecen separar. Y esto lo sintió Sarmiento mismo, cuando al final de su grandilocuente ''Discurso de la bandera'', tan español, tan castellano, os hablaba del mar que en el Plata se abre a los pueblos todos. En aquel mismo discurso en que nos decía a los españoles que tendríamos tierra y libertad cuando fuéramos a pedíroslas como una deuda. ¡Tierra y libertad es para el espíritu el habla!» (IV, 652-654). Recuerdo en este momento las bellas y atinadas palabras que Pedro Laín, mi amigo y maestro, amigo y maestro también de tantos hispanoamericanos, dedicó hace años al tema de la lengua en Unamuno, en la Real Academia Española de tal título. Distinguió Laín entonces entre el habla y el decir en el poeta vasco, mostrando la predilección que sentía por el *habla,* por el puro hablar sin decir, el simple hablar sin sentido, como la más idónea expresión de nuestro ser. Más aún. Para Unamuno, la palabra está no sólo por encima de la razón, sino también de la acción: hacer sin hablar es puro mimo. Por eso él, cultivando el habla, intercambiando el habla, impregnando de amor el conocimiento de los pueblos hispanos a través del habla, respetando el habla de cada país americano, soñó con una comunidad de cuyo espíritu fuese sangre el habla. Este fue su patriotismo.

Llega la recapitulación. A lo largo de estas páginas he intentado, siguiendo la incitación del propio autor, revivir su pensamiento, una parcela de su pensamiento, en la lectura glosada de sus propios textos: el patriotismo de la lengua. Que él mismo estaba en parte satisfecho de su tarea lo dice un texto aparecido en *La Nación* en diciembre de 1912: «Creo poder afirmar, sin que ello se me tome a petulancia, que yo por mi parte, solo y señero, desligado, sin estatuto ni programa, he hecho por la unión espiritual de los pueblos de lengua española tanto como haya podido hacer cualquier otro...» (IV, 967). Pero sólo en parte: porque siete años más tarde, las mismas páginas del diario bonaerense reproducían otro artículo de don Miguel, escrito con «el tono de un hombre que no es ya joven, que lleva cerca de treinta años trabajando, a su manera, por la comprensión, que es la única unión verdadera, mutua, de los pueblos de lengua española; de un hombre que, como Renan para el francés, hace votos por que se llegue hablando español al valle de Josafat y que empieza a desfallecer» (IV, 1047).

Hete aquí el problema penúltimo. Lo que Unamuno propuso, lo que hizo, lo que para que tal acción no quedase en puro mimo habló, ¿tuvo sentido? Mejor aún: ¿tuvo efecto? Hoy, medio siglo después de su muerte, ¿no siguen vigentes la mayor parte de sus alegatos, y pese a las Instituciones de Cultura Hispánica queda aún muy lejos la comunidad de amor, entendimiento y conocimiento que él soñó, y de cuyo logro comenzaba a desfallecer en su edad madura? Yo sólo puedo decir que siempre que

visito América lo hago como él quiso visitarla y nunca lo hizo, sin empresarios ni en comandita; a cuerpo desnudo intento poner un granito de arena en esa tarea de comunión lingüística, sin presupuestos oficiales, religiosos ni políticos. Como él, sin conocer el remedio mágico que cure, o al menos mitigue, nuestros males, y agradecido de antemano al que lo encuentre.

El penúltimo problema, escribí. Porque mi problema último es otro, expresión de un temor sin rebozos. Al hilvanar a mi modo cuanto antecede, ¿mereceré esos despectivos improperios de petulante y badulaque que usted, don Miguel, aplicó a los que no entendieron su pensamiento? ¿Habré sabido expresarle como usted quiso? Vuelvo a sus versos una vez más, y quedo tranquilo:

> Y si un día os negare
> argüid contra mí conmigo mismo,
> pues os declaro
> —y creo saber bien lo que me digo—
> que cuando llegue a viejo,
> de éste que ahora soy y me respiro,
> sabrán, cierto, los jóvenes de entonces,
> más que yo, si a este yo me sobrevivo. (IV, 172)

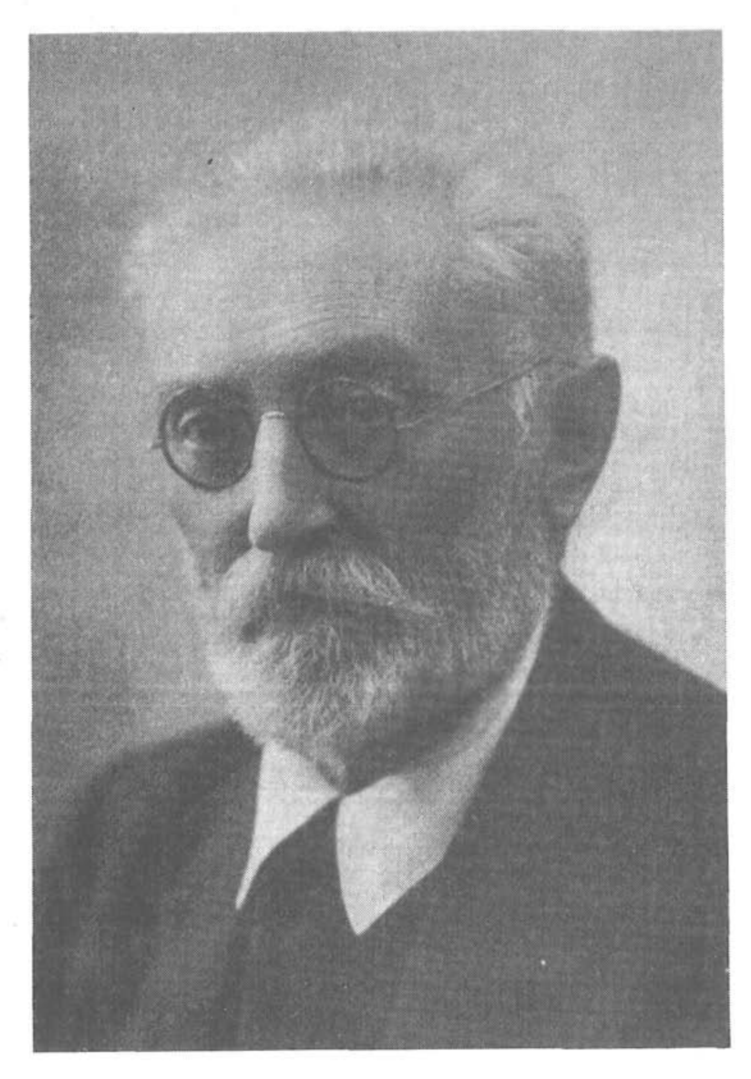
Lo cual, admiradísimo y siempre superviviente don Miguel, supone para mí no poco respiro.

Agustín Albarracín Teulón

NOTA

Para la elaboración de este trabajo he utilizado las siguientes obras de Unamuno con las siglas que acompañan, seguidas de la página correspondiente:

Obras Completas. Escelicer, Madrid, 1966:
 Vol. III: *Nuevos ensayos.* «Contra esto y aquello. Sobre la argentinidad».
 Vol. IV: *La raza y la lengua.* «La lengua española en América (1898-1935)» y «Letras hispanoamericanas (1894-1924)».
Cito siempre por el volumen correspondiente.
Obras Completas. Ed. Afrodisio Aguado, Madrid, 1951-1958:
 Vol. IV: *Ensayos.* «Temas argentinos». Cito T. A.



A la Biblioteca Nacional de Méjico
en recuerdo de los libros mejicanos que de
niño leyó

Miguel de Unamuno

Salamanca, agosto de 1935

Unamuno desde América
(Itinerario de una recepción)

Hoy como ayer la figura y la obra de Miguel de Unamuno siguen presentando una riqueza de perspectivas y unas dificultades de enfoque poco comunes. En este cincuentenario de su muerte parece haber madurado, sin embargo, la posibilidad de una revisión más objetiva y distanciada que en casos anteriores.

El primer problema, como se sabe, consiste en que Unamuno logró lo que se había propuesto: imponer su presencia de «hombre de carne y hueso» en la consideración de la posteridad, casi tanto como frente a sus contemporáneos. Durante décadas se prolongó la «lucha a brazo partido» del lector con sus ideas y sus palabras y, más aún, de esos mismos lectores entre sí.

Hoy, sin embargo, y es la primera conclusión provisoria de este cincuentenario, Unamuno ha perdido proximidad, su figura ha desaparecido del primer plano, se va atemperando la polémica en torno de los temas conflictivos y el análisis puede aspirar a precisiones más despojadas de lo circunstancial.

Estamos, pues, en mejores condiciones para reexaminar el tema de sus relaciones con América, tan ampliamente estudiado en libros, ensayos y decenas de artículos. [1]

Nuestra revisión procurará señalar las características de los diferentes momentos de las relaciones entre Unamuno y América, escrutando aquellos aspectos que contribuyen a la estructuración de varias imágenes sucesivas.

1. Entre España y América

Tras una larga etapa de apartamiento entre España y América, comienza a crecer, a fines del siglo XIX, la idea de una *comunidad hispánica.* En 1884 se funda, por ejemplo, en la Universidad de Madrid, la Unión Iberoamericana que, aunque tuvo como promotores a políticos conservadores y liberales —Cánovas y Castelar—, contó con la participación de escritores y críticos como Valera, Menéndez Pelayo y Unamuno. [2]

América será concebida como una prolongación de España, tal como lo había plan-

[1] *Dos libros básicos: Manuel García Blanco,* América y Unamuno *(Madrid. Gredos, 1964) y Julio César Chaves.* Unamuno y América *(Madrid. Ed. Cultura Hispánica, 1964). Y una completísima compilación bibliográfica: Pelayo H. Fernández,* Bibliografía crítica de Miguel de Unamuno *(Madrid. José Porrúa-Turanzas, 1976). Me he ocupado parcialmente del tema en mis libros* Historia de la crítica española contemporánea, *2.ª ed. (Madrid. Gredos, 1974), pp. 126 y ss., y* Relaciones literarias entre España y la Argentina *(Madrid. Cultura Hispánica, 1983).*

[2] *Carlos Rama,* Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina *(México. Fondo de Cultura Económica, 1982), pp. 174-180.*

teado Angel Ganivet en los textos precursores de su *Idearium español* (1897). Si ninguna acción exterior podría restaurar la grandeza material de España, cabía reconstruir la unión familiar de los pueblos hispánicos en el culto de unos mismos ideales. Este esfuerzo, que Ganivet concebía como una gran misión histórica y una creación política importante y original, está en la base de la teoría de América de Unamuno.

Después de los estudios de García Blanco y de Chaves, pocos elementos pueden ser añadidos al retrato de este americanista cuyas primeras impresiones surgieron de la lectura de la modesta biblioteca de su padre indiano, y que nunca viajó a América, aunque tuvo proyectos y oportunidades para hacerlo. Pero ya en 1894, con su artículo sobre *Martín Fierro,* precursor en la apreciación y difusión del poema, emprendió una labor de crítica de las ideas y las letras americanas única por su volumen, variedad y originalidad de enfoque.

Su incansable y actualizado registro de lecturas se concentra, sin embargo, obsesivamente, en un pequeño núcleo de pensamiento y de acción, el mismo que asedia y acosa, simultáneamente, desde los cauces de diversos géneros. Su menosprecio por la pura erudición, porque no responde a una instancia vital y moral, su desdén por los métodos objetivos, lo apartan de la crítica académica y lo inclinan al ensayo donde lo literario es «texto de libres pláticas, sin rigor descriptivo, analítico o valorativo».

En esa masa de ensayos, recogidos en parte por García Blanco, se delinea una teoría de lo americano en la que se proyectan aquellas mismas preocupaciones fundamentales: el hombre de carne y hueso angustiado por su inmortalidad; la lengua, sangre del espíritu explorada en su fondo popular, hablado, vivo, intrahistórico; la educación como camino hacia lo propio, el antimodernismo y la galofobia.[3] Y, sobre todo, al trasluz de lo americano, de su historia y de su presente, de su cultura y de sus ideas, la agria crítica de España y de los españoles, el diálogo vivo y áspero con espíritus afines, la violencia contra los impostores y mediocres, en frecuentes cambios de opinión que hacen difícil percibir el verdadero cuadro de sus *simpatías y diferencias.*

Así debieron verlo sus contemporáneos —y ésta es su primera imagen desde América—, en la época de máxima intensidad de su labor crítica, entre 1900 y 1924, en las páginas de *La Lectura, La Nación, Caras y Caretas* y en otros periódicos y revistas españolas e hispanoamericanas. Sus relaciones con Rubén Darío, José Enrique Rodó, Amado Nervo, Ricardo Rojas, Juan Zorrilla de San Martín, Ricardo Palma, Rufino Blanco Fombona, Carlos Vaz Ferreira, Manuel Gálvez; sus lecturas de historia y de literatura americanas; su inmensa admiración por Sarmiento, sus preferencias por Martí y José Asunción Silva, han sido repetidamente estudiadas.

Queda abierta, por cierto, la indagación hacia otras zonas y niveles. Por ejemplo, de sus epistolarios se deduce que su labor crítica sobre la literatura hispanoamericana no siempre le resultaba placentera y que, a su juicio, esa sociedad nueva en la cual cifraba la esperanza de una regeneración de España, estaba tan seriamente minada como Europa por los peores males. «Lo de la crítica de libros americanos me pesa cada vez

[3] *Ignacio M. Zuleta, «Razón, sensibilidad y poética (Otro deslinde unamuniano)»,* Cuadernos para investigación de la literatura hispánica *6, Madrid (1984), pp. 107-134.*

más, pues me cuesta mucho ser severo y hay que serlo. En general valen poco», le escribe a Jiménez Ilundain en 1902, a poco de haber comenzado con esta tarea, Y un par de años más tarde, agrega: «Me figuro que, si bien se encuentra en plena prosperidad económica, se masca allí la memez. Allí no hay roca viva, aquello es todo tierra de aluvión, allí se admira a Ferri, a Max Nordau, a Le Bon... Allí se nutren los intelectuales de la Biblioteca Alcan».[4]

También sus juicios sobre libros y autores deberían ser revisados confrontando las diferentes perspectivas que surgen de textos distintos, a veces, notablemente contradictorios. (Esto es bien sabido en los casos de Darío y Rodó, pero podría profundizarse algún caso límite como el de la coexistencia de juicios elogiosos con referencias tremendamente despectivas sobre la persona y la obra de Enrique Larreta.)

Desde América, y mediante un método comparativo riguroso, se deberían enfocar, por cortes sincrónicos, las circunstancias concretas de la recepción —y de la no recepción—, de las ideas de Unamuno en el contexto de otros contactos, lo cual permitiría, entre otras cosas, establecer su real productividad. Un capítulo especial es, por ejemplo, el de las relaciones simultáneas entre Unamuno y los sectores opuestos del socialismo y del nacionalismo hispanoamericano. Una confrontación detallada de figuras, hechos y textos permitiría establecer un mapa ideológico mucho más preciso que el actual.

Pero dentro de los propósitos de este trabajo, basta con señalar que en apenas una década, la primera de este siglo, la fama de Unamuno se extendía a toda América, como lo acreditan, por ejemplo, las reacciones suscitadas por su destitución como Rector, en 1914.

En la década siguiente, precisamente cuando comienza a menguar su actividad como crítico de las letras americanas, crece su imagen de educador político que halla en América la solidaridad de las minorías intelectuales y el interés del público de los grandes diarios y revistas. En junio de 1921, desde Salamanca, «donde me tienen como preso», dirige su mensaje a la juventud argentina donde juzga duramente a la Monarquía española. A fines del mismo año, emite su llamado a los liberales de América donde refuerza la denuncia anterior y, finalmente, en 1923, la famosa carta a un profesor español en Buenos Aires, publicada como los textos anteriores en la revista *Nosotros,* es el detonante de su confinamiento en Fuenteventura y de su posterior exilio en Francia.

Este episodio que constituye un verdadero gozne biográfico por las repercusiones que tuvo en las relaciones de Unamuno con la intelectualidad española, tuvo su escenario en América y consolidó sus vinculaciones americanas. En efecto, en aquella carta el violento ataque a la Dictadura se contemplaba con durísimas calificaciones al diario *El Sol,* «papel higiénico», y a los «miserables esclavos» que lo redactaban. El «energumenismo» de Unamuno, tan combatido por Ortega, alcanzaba una de sus cotas más altas enfrentando, precisamente, al órgano periodístico del grupo orteguiano. La revista porteña publicó inmediatamente una carta donde se aclaraba que *El Sol,* órgano independiente, apoyaba al Directorio «en lo que tiene de provechoso», y desmentía la «especie ca-

[4] *Miguel de Unamuno, «Carta a Pedro Jiménez Ilundain», en Hernán Benítez,* El drama religioso de Unamuno *(Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires, 1949), pp. 358 y 395.*

lumniosa» de que en él se hubiese afirmado que en España había «libertad de propaganda liberal».[5]

La violencia de la polémica se origina, sin duda, en la convicción que tenía Unamuno de que buena parte de la intelectualidad española no resistía como debiera la política imperante. Casi sesenta años más tarde, Francisco Ayala da su testimonio de aquel episodio: «En la pelea enconada que desde su exilio en París mantenía don Miguel de Unamuno contra su tocayo el dictador, obsequió con diatribas feroces a quienes él consideraba intelectuales indiferentes, o anuentes, o renuentes; y no le faltaba para ello base real, sin que por esto nos parecieran en su exceso, justificadas entonces, ni tampoco hoy me parezca que lo estaban.» Y explica, a continuación, que no se trataba de anuencia sino de una deliberada indiferencia ante una situación que iba a caer por su propio peso.[6]

El caso concluye, desde la otra orilla, con la publicación de diversos manifiestos y noticias de apoyo al desterrado, nuevas expresiones de solidaridad americana que habrán pesado, sin duda, en su ánimo durante aquellos días de distanciamiento físico y, al menos en parte, espiritual, de su patria. Son, asimismo, los años de la publicación en la Argentina de algunos de los primeros ensayos elogiosos de su obra como poeta y como filósofo: *Acerca de Unamuno poeta* (1923), de Jorge Luis Borges; *La filosofía de Unamuno* (1928), de Manuel Gálvez. También en Buenos Aires, por su expresa voluntad, apareció *Cómo se hace una novela* (1927), en edición que durante años fue el único texto accesible de este fruto principal de su exilio.

Entretanto, sus acompañantes en París eran, principalmente, hispanoamericanos como Alcides Arguedas y Alfonso Reyes. Este último intermediará entre el desterrado y Valéry-Larbaud para superar un viejo malentendido y lograr, de este modo, la solidaridad de un prominente grupo de intelectuales franceses.[7]

En 1930, cuando Unamuno vuelve a España, es restituido a su cátedra y, con la llegada de la República, a su Rectorado. Pero él, que había propuesto una República «para todos los españoles, republicanos o no», no tarda en enfrentarse también con ella. En julio de 1932, al responder a una encuesta del escritor argentino Norberto Frontini, declara que todavía no ve cambios con la República y que no cree posible «por hoy, ni fascismo ni comunismo». Se halla dedicado a su poesía y a su teatro, y ha aflojado sus relaciones con la Argentina.[8]

Se preparaban los turbulentos días de agosto de 1936, cuando su condena de Azaña provoca su destitución de todos los cargos honoríficos. Sobrevendrá luego su acercamiento al régimen militar, el episodio del 12 de octubre en el paraninfo de la Universi-

[5] *«Mensaje de Miguel de Unamuno a la juventud argentina».* Nosotros, *a. 15, vol. 38, 146 (julio 1921), pp. 258-287; «Un llamado de Don Miguel de Unamuno a los liberales de América»,* íd., *a. 15, vol. 39, 150 (noviembre 1921), pp. 429-430; «Un grito del corazón, hermosas palabras de un hombre libre»,* íd., *a. 17, vol. 45, 175 (diciembre 1923), pp. 520-521; Félix Lorenzo, «Unamuno y* El Sol*»,* íd., *a. 18, vol. 46, 178 (marzo 1924), pp. 437-439.*

[6] *Francisco Ayala,* Recuerdos y olvidos *(Madrid. Alianza Editorial, 1982), p. 118.*

[7] *Paulette Patout,* Alfonso Reyes et la France *(Lille. Université de Lille III, 1981), pp. 121, 138, 242, 317.*

[8] *Norberto A. Frontini, «Una página inédita de don Miguel de Unamuno»,* Correo Literario *(Buenos Aires), 8 (1 de marzo de 1944), p. 3.*

dad de Salamanca y, con él, la nueva destitución, el aislamiento y la soledad que precedieron a aquel último 31 de diciembre.

2. La muerte de Unamuno: segunda imagen desde América

La noticia de la muerte de Unamuno llegó a América en el clima de conmoción que la guerra civil había suscitado en estos países y sobre el trasfondo confuso de aquellas máximas contradicciones últimas. Pero en poco tiempo comienza a crecer la que llamaríamos segunda imagen de Unamuno, después de su muerte.

En el diario *La Prensa* de Buenos Aires correspondiente al día primero de enero de 1937, no aparece todavía ninguna información. El domingo tres, dos columnas centrales de la mitad inferior de la página ocho, contienen la nota necrológica con una buena síntesis de la personalidad del difunto y sin la menor referencia a sus controvertidas posiciones últimas. Una breve información sobre el entierro —realizado el viernes primero—, alude a la concurrencia de los profesores de la Universidad y a la ausencia de toda representación oficial del Gobierno. Al día siguiente, una breve nota resume los juicios de la prensa revolucionaria y, debajo, un cable de United Press informa que Unamuno trabajaba en un nuevo libro: *El resentimiento trágico de la vida en España.* Notas sobre la revolución».

Habrá que esperar casi dos meses para una recordación de mayor envergadura. El 28 de febrero, en la segunda sección del diario, Ramón Pérez de Ayala firma un artículo titulado *Los muertos del año; Valle-Inclán, Cunnighame Graham, Grandmontagne, Unamuno,* donde, en lo que concierne al último, recuerda su amistad, sus primeras lecturas y lo define como «un gran niño», de «virginidad pueril». Su balance, restringido y poco entusiasta, se ampara en su convicción de que «el momento inmediato a la muerte de un gran hombre es el menos apto para formular juicios perentorios de posteridad».

En la primera página del diario *La Nación* del viernes primero de enero de 1937, dos columnas completas y centrales, con fotografía del difunto, contienen una nota necrológica que comienza: «Unamuno desaparece en el momento más crudo del hondo drama español». Se trata de una excelente síntesis de vida y obra con especial referencia a las hondas vinculaciones de Unamuno con América, fundadas en la creencia de que «una gran parte de ella es hechura y desarrollo de España». También faltan en este caso alusiones a los últimos episodios.

El domingo tres se informa sobre los funerales y el sepelio. Se transcribe, también, una nota especial de Gregorio Marañón, quien desde París dice: «Ha hecho bien en morirse Unamuno. Muchas veces he pensado en lo difícil que iba siendo que en su vida gloriosa de profeta encontrase un término adecuado a la egregia parábola que su inquietud profunda ha trazado en la historia del pensamiento y del sentimiento españoles». Dos semanas más tarde, en el suplemento literario del domingo 17 de enero, el mismo Marañón profundizaba este enfoque en su artículo *Muerte y resurrección de un profeta.* Allí proponía, en efecto, situar su vida en el punto exacto dentro de la vida española y europea, y explicaba sus paradojas y contradicciones por su «lealtad con la historia y con la verdad».

El domingo siguiente, 24 de enero, el ensayista argentino Carlos Alberto Erro, en su artículo *Miguel de Unamuno,* declaraba su deuda intelectual con él y, en relación con el punto candente que venimos considerando, decía: «Unamuno —inveterado inconforme— ha muerto como tenía que morir; solo con su conciencia, repudiado por igual por los dos bandos en que hoy se divide y se desangra España», y a continuación profundizaba en el pensamiento de Unamuno y en sus notables anticipaciones de la filosofía posterior.

Más adelante, el 21 de febrero y el 14 de marzo, aparecen en *La Nación* dos artículos de Américo Castro fechados en Ginebra y Zurich, respectivamente. En el primero de ellos, evoca la persona y la palabra de Unamuno y su «que inventen ellos», opuesto a los ideales de «unos jóvenes de 1909», con evidente alusión a la polémica con Ortega quien, como se sabe, en un famoso artículo de *El Imparcial* de septiembre de aquel año, al asumir la voz de los «papanatas» denostados por el vasco, incluía unas cuartillas del joven Castro para demostrar la importancia de lo europeo en la filología española.[9]

Ahora recuerda Castro sus conversaciones con Unamuno, mientras visitaban juntos el frente bélico italiano, y él veía en el ruralismo unamunesco un enorme peligro para España. En el segundo de aquellos artículos se intensifica bruscamente la severidad y la violencia del tono: «Me parece que las ideas claras y exigentes le rebotaban en la testa como piedrecitas en botijo. En el fondo le repugnaban, las detestaba, no sé si por incapacidad o por resentimiento», dice; y agrega: «Parece extraño que tal malabarismo, tal prurito de exhibición, haya gozado y goce en realidad de nombradía y de estima». Finalmente propone una selección de trozos de este «magnífico escritor»: «Algo así como un Unamuno desunamunizado, libre de ingenuas pedanterías».

En estos primeros silencios y en estos primeros textos quedaban esbozadas las reacciones inmediatas frente a las versatilidades del último Unamuno, pero también algunas de las principales líneas de su posterior reivindicación. Por un lado, la violenta réplica de Castro al «energúmeno español» de que hablara Ortega; por otro, la insinuación de Marañón de que después de esa muerte oportuna, podría abrirse al fin un diálogo fructífero con el gran monologante. Finalmente, Erro anticipaba su libro del mismo año, *Diálogo existencial,*[10] dedicado a la memoria de Unamuno y que contiene una de sus primeras revaloraciones como precursor de la filosofía existencial.

Este libro de Erro, de infrecuente tono confesional, comienza con su autobiografía, la de un joven argentino formado en las ideas de Renan, Guyau, Spencer y Comte, que se rebela contra ellas y, en ese estado de espíritu, descubre a Unamuno y devora *Del sentimiento trágico de la vida* y *Vida de Don Quijote y Sancho:* «Entonces se aflojaron, y se rompieron al fin, los frenos inhibitorios de mi conciencia»,[11] declara. Una entrevista con Heidegger y una nota sobre Kierkegaard, Bloy y Péguy. Un artículo pos-

[9] *José Ortega y Gasset, «Unamuno y Europa, fábula», en* Obras completas *(Madrid. Revista de Occidente, 1983), t. I, pp. 128-132.*

[10] *Carlos Alberto Erro,* Diálogo existencial *(Buenos Aires. Sur, 1937).*

[11] Ibíd., *p. 21.*

terior suyo, *Kierkegaard y Unamuno,* afina la estimación de diferencias y semejanzas entre ambos y los vuelve a ubicar entre los precursores del existencialismo. [12]

La revista *Nosotros,* donde Unamuno había colaborado desde su fundación en 1907, y que lo había apoyado siempre con solidaridad notable, se limita a anunciar su muerte en enero de 1937, y a agregar la transcripción de un texto de la *Antología* de Federico de Onís, un reportaje y un artículo de Hugo Cowes, *Don Miguel de Unamuno y sus contradicciones,* donde sus últimas actitudes quedan explicadas como formas finales de su lucha quijotesca.

Por su parte, *Sur* publica un artículo de Guillermo de Torre, fechado en París, *Unamuno o el rescate de la paradoja,* reproducido en *Vendredi* (París), en *El Nacional* de México y en otras publicaciones americanas, y recogido luego en su libro *La aventura y el orden* (1943). En él aborda directamente el tema de la adhesión de Unamuno al alzamiento militar y el de su rechazo posterior, como corolario de una vida de guerra civil signada por un paradojismo esencial. En el mismo número de *Sur,* Jorge Luis Borges reiteraba su antigua admiración para declararlo «primer escritor del idioma», cuya obra perduraría «en la prosecución de las fecundas discusiones que propone». [13]

Menos entusiasta fue el artículo que por esas fechas publicara Enrique Anderson Imbert, quien ponderando la calidad de gran escritor de Unamuno, se preguntaba, sin embargo, si su ética sin valores espirituales, mas bien una «estética de orgías», no era análoga a la de los generales del «muera la inteligencia y viva la muerte», a quienes había enfrentado en sus últimos días. [14]

En este mosaico de opiniones se superponen, en claroscuro, los restos de una intensa admiración al escritor y al hombre público, el gradual desvanecimiento de su persona, que tanto había pesado en el escenario hispánico, la confusión de las primeras noticias y la refracción en América de las diferentes posiciones dentro del bando republicano y fuera de él. No había llegado la hora del balance ponderado, pero en pocos años el panorama habría de cambiar extraordinariamente.

3. Reivindicación y mito: la tercera imagen

Los primeros pasos de la reivindicación de Unamuno se cumplen en América, por obra de los exiliados españoles. A la mayoría de ellos podría aplicárseles lo que dice Luis Alberto Sánchez de los críticos literarios: «Al salir de su medio, los emigrados españoles consagrados a la crítica dejaron de lado las ilusiones inmediatas, ampliaron los alcances de su visión y, con indudable imparcialidad, trataron de destacar méritos efectivos y deslindar situaciones y características constructivas». [15] Al precio dolorosísimo del

[12] *Carlos Alberto Erro, «Unamuno y Kierkegaard»,* Sur *49 (octubre 1938), pp. 7-21.*

[13] *Guillermo de Torre, «Unamuno o el rescate de la paradoja»,* Sur *28 (enero 1937), pp. 55-64; Jorge Luis Borges, «Inmortalidad de Unamuno»,* íd., *pp. 92-93.*

[14] *Enrique Anderson Imbert, «Unamuno y su moral de orgía», en* La flecha en el aire *(Buenos Aires. Gure, 1972), pp. 222-226.*

[15] *Luis Alberto Sánchez, «La España peregrina y otros peregrinos»,* Historia comparada de las literaturas americanas, *t. IV (Buenos Aires. Losada, 1976), p. 264.*

desarraigo, los españoles peregrinos o «transterrados» adquirieron distancia para verse a sí mismos y para ver a España desde una óptica menos nacionalista y más universal. En algunos de ellos esta evolución tuvo los caracteres de una verdadera conversión como lo han señalado, entre otros, Juan Marichal y José Luis Abellán. [16]

Salvando las diferencias individuales, la constelación de temas que preocupaban a los españoles del exilio tuvo un escenario de discusión privilegiado en América, por cuanto allí convergían las preocupaciones del mundo hispánico total: España y lo hispánico en el mundo moderno, la búsqueda de la propia identidad, la índole profunda y los conflictos de nuestras sociedades y de sus estructuras institucionales y políticas, la crítica y el balance del liberalismo y del nacionalismo. A veces predominó el enfoque político o sociológico o literario; en otros casos, la discusión se orientó hacia la filosofía.

Como se sabe, el brillante núcleo de los filósofos españoles emigrados produjo la parte principal de sus obras en América. Y en esta tarea de reconstrucción de una filosofía española desde América y, más aún, de su reinserción en un panorama más universal, creció la revaloración del pensamiento unamuniano en sí mismo considerado, y en relación con la función social y misional del filósofo.

José Gaos desde México, por ejemplo, al abordar el problema de la negación de la índole filosófica del pensamiento hispánico, reivindica para obras como *Los motivos de Proteo*, las *Meditaciones del Quijote* o *Del sentimiento trágico de la vida,* plenamente, aquella naturaleza. A partir de ellas es posible desarrollar una filosofía centrada en el hombre de carne y hueso, en su circunstancia, tal como lo proponían Unamuno y Ortega. Después de Sartre no es posible aceptar la incompatibilidad del «ejercicio y profesión filosóficos con los literarios», sostiene Gaos, quien piensa que esta evolución abre nuevas perspectivas a una filosofía original de los pueblos hispánicos.

Juan David García Bacca, desde Caracas, encaraba a Unamuno con análogos replanteos: «no tenemos el punto de vista de la exposición *técnica* como un criterio ni para valorar la altura de un filósofo (...) ni siquiera como una condición *necesaria* para pertenecer con plenos derechos a la clase de filósofo». A partir de este abordaje establece que el sentimiento trágico de la vida, raíz y principio del pensar unamuniano, tiene valor específicamente filosófico y se aplica, además, a problemas teológicos y religiosos. Su análisis, que incluye comparaciones con Descartes y Heidegger, culmina en la cuestión del «principio de individuación mediante el sentimiento», no estudiado, y que él desarrolla a propósito de Unamuno. [17]

Esta revaloración de Unamuno en el marco de una reconstrucción del pensamiento hispánico en América, prevalece también en algunos estudios de conjunto no supera-

[16] *José L. Abellán, «Filosofía y pensamiento: su función en el exilio de 1939», en* El exilio español de 1939 *(Madrid. Taurus, 1976), pp. 151-208; Juan Marichal, «El pensamiento español transterrado (1939-1979)», en* De historia e historiadores; Homenaje a José Luis Romero *(México. Siglo XXI, 1982), pp. 167-179.*

[17] *José Gaos,* La filosofía en la Universidad *(México. UNAM, 1956), p. 171, y* Confesiones profesionales *(México. Tezontle, 1958), pp. 113-115; Juan David García Bacca, «Unamuno o la conciencia agónica», en* Nueve grandes filósofos contemporáneos, *t. I (Caracas. Ministerio de Educación Nacional, 1947), pp. 95-176. Desde otros ángulos, el mexicano Agustín Basave Fernández del Valle parte del pensamiento unamuniano para su fundamentación de una* antroposofía metafísica, *en su* Filosofía del hombre, *prologado por M. F. Sciacca (México. Fondo de Cultura Económica, 1957).*

dos que contribuyen, también, a delinear aquella imagen de que hablábamos. Citaremos, en especial, *Unamuno; bosquejo de una filosofía,* de José Ferrater Mora, publicado en Buenos Aires por Losada, en 1944, y que mereció los más elogiosos comentarios en toda América por la profundidad y objetividad de su enfoqaue, síntesis orgánica y reveladora de lo biográfico, lo filosófico y lo literario. Allí describe el valor metódico que la novela posee para Unamuno, como primer paso de una analítica existencial.

Una eficacísima voluntad abarcadora preside, también, *El pensamiento de Unamuno,* de Segundo Serrano Poncela, editado por el Fondo de Cultura Económica de México, en 1953. Partiendo de la biografía del hombre en su mundo, se llega hasta la plena revelación de la weltanschaung unamuniana definida como una filosofía quijotesca tendiente a fundar una actitud vital más que un pensamiento teórico. Varios años más tarde, Serrano Poncela describirá cabalmente la situación de muchos intelectuales exiliados frente a Unamuno, el complejo de culpa de su generación por no haber escuchado sus proféticas advertencias contra los extremismos, entre los años 32 y 36. Y agrega: «Mi generación (...) los mozos de la guerra civil propensos a cierta vesanía que nos condujo, como generación —y no sólo como individuos— a la muerte, la mutilación del cuerpo en ocasiones, y en todo caso, a la del espíritu (...) y también a la mutilación del cuerpo de España». Por eso, Unamuno es el maestro que más ha influido en su «reformación y autocrítica personal». [18]

En este proceso de autocrítica individual y generacional se hallaban muchos españoles, sobre todo a partir de esa década de los cincuenta. Interesa especialmente el caso de Guillermo de Torre, quien había publicado su primer artículo sobre Unamuno en Buenos Aires, en 1928, en un tono coincidente con el de sus camaradas orteguianos, de rechazo del paradojismo y el nihilismo: «¡Cuán patéticos resultan sus trenos y desesperanzas! ¡Cuán paradójicas sus avideces de infinito, mezcladas con míseras realidades del contorno!» [19] Al año siguiente hubo un intercambio polémico entre ambos a propósito de la publicación de *Virgin Spain,* de Waldo Frank, traducido por Unamuno y, finalmente, en 1937 apareció en *Sur* la nota ya mencionada, *Unamuno o el rescate de la paradoja.*

Cinco años más, en 1942, Torre, activo agente de las interrelaciones entre España y la Argentina a través de sus colaboraciones periodísticas y su labor editorial, publica un ensayo sobre *Unamuno y Ortega* que tiene para nosotros especial interés porque encierra una de las posibles claves, poco explorada, del ascenso de la imagen de Unamuno correlativa al descenso de la popularidad de Ortega, originado en razones políticas. (Recuérdese la marginación hostil padecida por Ortega durante su permanencia en la Argentina, entre agosto de 1939 y febrero de 1942.) Es significativo que Torre, gran orteguiano desde siempre y uno de los críticos más activos de la *Revista de Occidente,* se refiera ahora a la ambigüedad de la posición de Ortega en la Argentina, se pregunte si seguirá influyendo y prediga que Unamuno sí aumentará su influencia en

[18] *Segundo Serrano Poncela, «Apología de Unamuno»,* Revista Nacional de Cultura *(Caracas) (octubre-diciembre 1964), pp. 94 y 97.*

[19] *Guillermo de Torre, «Cómo se hace una novela o los soliloquios obsesionantes de Unamuno»,* Síntesis *11 (abril 1928), p. 113.*

España y América.[20] (Años más tarde será el propio Torre el autor de uno de los más certeros panoramas de las relaciones de Unamuno con América, a la luz de las nuevas recopilaciones de artículos y epistolarios.)[21]

A medida que el tiempo —«gran Esculapio», como decía Galdós—, iba atenuando el escándalo de las últimas contradicciones, la imagen de Unamuno se agrandaba y, hasta cierto punto, se mitificaba, hipertrofiando su quijotismo, su condición de héroe civil y su profetismo religioso. Para no detenernos en ejemplos extremos como el de *San Miguel de Unamuno* (1954) del ecuatoriano Benjamín Carrión, pensemos en *Sarmiento y Unamuno* (1949), del argentino Dardo Cúneo, cuyo vigoroso y detalladísimo paralelo de personalidades y de actitudes culmina en un «Sarmiento unamunesco y un Unamuno sarmientino», que no mueren porque mueren entre paradojas, mueren de lucha, vigilia y de guerra.[22]

Unamuno y la discusión del existencialismo. El problema religioso

Por estos mismos años de los finales de la década de los cuarenta hasta el fin de los cincuenta, el pensamiento y la obra de Unamuno son revisados en América desde dos nuevas facetas: 1) la de sus relaciones con el existencialismo, 2) la del problema de su religiosidad.

Con respecto a lo primero —recordemos el carácter precursor del libro de Carlos Alberto Erro—, es evidente que a medida que el existencialismo se difundía, los buenos lectores de Unamuno reconocían sorprendentes coincidencias con algunos de sus temas principales. Guillermo de Torre, por ejemplo, en *Estética y filosofía del absurdo,* señalaba algunos de esos puntos coincidentes: el sentimiento de la nada, la angustia metafísica y el afán de absoluto, la irracionalidad. Y concluía con el redescubrimiento de un hecho repetido a lo largo de la historia española: «Ese Unamuno que, a no ser esencialmente asistemático, hubiera hecho un sistema de la irracionalidad —o suprarracionalidad— quijotesca, prefigura ya en gran parte cierta estética y filosofía del absurdo ahora en el candelero. Asombra, por consiguiente —mejor dicho, está en la ley, dentro de la secular y universal injusticia aplicada a lo español—, que puestos a desarrollar precedentes, los exégetas del existencialismo —según precisaremos más adelante— no le citen nunca; y más aún que Albert Camus, teorizante del absurdo, en *Le mythe de Sisyphe,* exhiba antecesores colaterales e ignore éste, el unamunesco, tan directo y próximo.»[23]

Conectada con la ubicación de Unamuno como precursor del existencialismo, aflora la segunda vertiente, antes aludida, del problema religioso. No cabe aquí que revise-

[20] *Guillermo de Torre, en* La aventura y el orden *(Buenos Aires, Losada, 1943), pp. 65 y ss. y ss.*

[21] *Segundo Serrano Poncela, «Unamuno», en* Tres conceptos de la literatura hispanoamericana *(Buenos Aires. Losada, 1963), pp. 45-72. Muy lejos de la moderación y el espíritu objetivo de Torre, se halla el libro del dramaturgo español residente en la Argentina, Jacinto Grau,* Unamuno, su tiempo y su España *(Buenos Aires. Alda, 1946). Se trata de un libro ocasional, más significativo por sus diatribas contra Ortega y contra el régimen franquista, que por su tratamiento del tema anunciado.*

[22] *Dardo Cúneo,* Sarmiento y Unamuno, *2.ª ed. (Buenos Aires. Transición, 1955), pp. 153-154.*

[23] *Guillermo de Torre, «Estética y filosofía del absurdo»,* Realidad 9 *(mayo-junio 1948), pp. 397-398.*

mos a fondo este asunto, pero apuntaremos que no sólo aparecieron en América documentos e interpretaciones de capital importancia, sino que, en algunos casos, dicha problemática se injertó en un terreno específicamente americano. En primer término recordemos las diez cartas a Juan Arzadún, publicadas en la revista *Sur* de Buenos Aires en el año 1944, valioso repositorio de datos autobiográficos, opiniones literarias —sus primeras impresiones sobre el *Martín Fierro*, en 1892, antes de su famoso artículo de 1894—, y, sobre todo, de las primeras noticias sobre su *Diario íntimo*, el que hallaría Zubizarreta.

En segundo lugar, hay que mencionar otro conjunto epistolar, las cartas inéditas de Unamuno y de Pedro Jiménez Ilundain, editadas en dos números sucesivos de la Revista de la Universidad de Buenos Aires, por Hernán Benítez, en 1948, e incorporadas al año siguiente como apéndice de su libro *El drama religioso de Unamuno.*

Ya desde las primeras páginas de este libro resulta evidente que Benítez batalla contra un enemigo universal: «el ventarrón existencialista contemporáneo (...) cargado de tanto polvo de ateísmo, de materialismo», y contra otros adversarios más próximos y concretos, los que llama extremistas de izquierda, los del *odium theologicum* y los de derecha, del *odium antitheologicum.* Contra los primeros, que lo consideran nihilista y ateo, y contra los segundos que lo ven como hereje y apóstata, el P. Benítez procura demostrar que Unamuno fue un hombre religioso de fe ardiente y terrible, cuyo esfuerzo por racionalizarla, lo llevó a abandonar las prácticas cristianas. Refuta las versiones de un Unamuno socialista —especialmente la de Dardo Cúneo—, y afirma que, de haber vivido, hubiera militado en una «tercera posición», «auténtica justicia social informada por el espíritu del evangelio». Es evidente que esta formulación provenía, más que de Unamuno, del propio Benítez, sacerdote jesuíta y filósofo, director de la *Revista de la Universidad de Buenos Aires,* director espiritual de la Fundación Eva Perón y confesor de esta última hasta su muerte. Esta interpretación corresponde, pues, a un momento histórico concreto, el de una elaboración doctrinaria muy compleja que, en lo que concierne a lo religioso, atravesaría las sucesivas fases determinadas por un primer Perón nacionalista y católico y un segundo Perón, enfrentado con la jerarquía eclesiástica en las postrimerías de su primer gobierno. [24]

Algunos años más tarde aparecen, también en Buenos Aires, *Trece cartas inéditas a Alberto Nin Frías* (1962), con un prólogo y glosas de Pedro Badanelli. Este conjunto epistolar contiene temas literarios, políticos y, sobre todo, religiosos. Unamuno aprecia en Nin Frías su sentimiento religioso y cierta orientación espiritual poco común en América. Como en el caso anterior, tienen especial importancia las glosas del comentarista, Pedro Badanelli, sacerdote y escritor español residente en Buenos Aires desde 1930. En los años finales del primer peronismo se le atribuyó el haber preparado la fundación de una Iglesia Justicialista Argentina. [25] Sus notas a las cartas de Unamuno abundan

[24] *Hernán Benítez, «Unamuno y la existencia auténtica»,* RUBA, *cuarta época, año II, 7 (1948), pp. 47-87; 8 (1948), pp. 263-293 y 296-357; íd.,* El drama religioso de Unamuno *(Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires, 1949), esp. pp. 12 y 120.*

[25] Trece cartas inéditas de Miguel de Unamuno a Alberto Nin Frías; Prólogo y glosas de Pedro Badanelli *(Buenos Aires. La Mandrágora, 1962). Pedro Badanelli,* Perón, la Iglesia y un cura *(Buenos Aires. 1960, 4.ª ed.).*

en ataques al catolicismo español, a los obispos argentinos, a la «mariolatría» —que explica psicoanalíticamente—; y manifiesta abiertamente sus rencores y preferencias.

Las interpretaciones de Benítez y Badanelli no constituyen casos de influencia unamuniana, sino más bien dos curiosos fenómenos de refracción en el sentido comparatista, puesto que las ideas *tocan* una zona receptora sensible a un determinado problema y refractan, vale decir que distorsionan el impulso recibido en una respuesta que lo transforma en un grado superior al perceptible en todo fenómeno de recepción.

Entre tanto, en España el peruano Armando Zubizarreta iba cumpliendo su labor erudita e interpretativa que culminaría en el hallazgo del *Diario* mencionado por Arzadún, y con la publicación de varios artículos, entre 1958 y 1959, reunidos en su libro *Tras las huellas de Unamuno* (1960). Zubizarreta basaba en documentos desconocidos su caracterización del camino de Unamuno hacia la existencia como base de su filosofía. Reconstruía, asimismo, la crisis de 1897 y la describía sobre la base del *Diario*. A su juicio, no caben dudas sobre la «inserción de Unamuno en el cristianismo» contra la interpretación que Antonio Sánchez Barbudo había hecho de aquella misma crisis. Paralelamente Zubizarreta elaboraba en Salamanca su voluminosa tesis doctoral, *Unamuno en su nivola* (1960), exhaustivo estudio de *Cómo se hace una novela*, obra testimonial de una nueva ontología del hombre como *hacerse*, concebido como un *hacerse en Dios*.

Un punto de vista análogo, de explicación antropológica, fundamentará la tesis de otra hispanoamericana, Iris M. Zavala, quien enfocaba el teatro unamuniano para mostrar esa ontología del *hacerse*.

4. Revaloración de la obra: cuarta imagen

Pero este proceso de reivindicación de Unamuno desde un planteo antropológico, centrado en su figura de pensador, hombre religioso y profeta hispánico, iba acompañado de un mejor conocimiento de su obra y un interés creciente de la crítica académica. De la enorme marea de pasión unamuniana de los años cincuenta y sesenta, destacan dos hitos: 1953, fecha de la publicación del *Cancionero*, y 1961 y 1964, fechas que corresponden, respectivamente, a la apoteosis de dos aniversarios, el de los veinticinco años de su muerte y el del centenario del nacimiento.

La aparición del *Cancionero; Diario poético*, editado por Federico de Onís para Losada en 1953, impone un viraje en los estudios sobre Unamuno en un doble sentido: primero, como aporte testimonial que no sólo verificaba ideas y sentimientos encauzados en otros textos unamunianos, sino que los completaba con nuevos matices; segundo, como ratificación de una poética y una poesía que había recibido tantas críticas desfavorables en sus primeras manifestaciones. Ahora, a casi cincuenta años de su primer libro, lejos del Modernismo, muerto Unamuno y publicada la casi totalidad de su obra, la perspectiva era diferente. Federico de Onís, el editor del *Cancionero*, había estado en Buenos Aires en 1949, por invitación de *Sur*, y había anticipado las características del libro en una conferencia pronunciada en el prestigioso Colegio Libre de Estudios Superiores. Diferente del resto de sus obras porque había sido escrito para sí mismo, entre 1928 y 1936, el *Cancionero* mostraba el Unamuno íntimo, en sus preo-

cupaciones esenciales: la vejez, la fe y la incredulidad, la lengua, el amor a la patria y al terruño.[26]

Cuatro años más tarde aparece en Buenos Aires su edición del *Cancionero,* con un *Prólogo* donde se insiste especialmente en dos ideas: el hecho de que se trata de una obra unitaria, compuesta a manera de diario poético, con máxima libertad y, como consecuencia, que debe ser leído como un gran poema, repositorio de las claves del pensamiento, el arte y la personalidad de su autor.

Casi inmediatamente, Guillermo de Torre publicó en *Sur* un comentario que encabezaría por mucho tiempo la consideración crítica de esta obra. Al par que insistía en la coherencia íntima del *Cancionero* y en su valor clave para la comprensión del resto de la obra unamuniana, hacía un análisis completo de sus aspectos literarios.[27] En los años siguientes, otros críticos americanos como Francisco Luis Bernárdez y María Teresa Babín, insistieron en la importancia de este libro fundamental.

La valoración de la obra de Unamuno seguía, pues, progresando en América y, desde la palabra de sus poetas mayores como Octavio Paz y Jorge Luis Borges, hasta la investigación académica, evidenciaban ese interés mantenido que ascendió bruscamente en ocasión de los dos aniversarios, antes mencionados, de 1961 y 1964. Resulta imposible dar cuenta de todo lo que se dijo y escribió en aquellas circunstancias. Conferencias, cursos, artículos en los grandes diarios y en las revistas especializadas, volúmenes de homenaje, ediciones y reediciones, constituyen una selva bibliográfica de difícil manejo. Intentaremos delinear algunos perfiles, desde nuestro ángulo americano, conscientes de que nuestra selección incurrirá en graves omisiones.

En primer lugar, señalaremos que sin dejar de lado los grandes temas filosóficos, se privilegia ahora el aspecto literario de la obra unamuniana. Unamuno ha anticipado la concepción de la novela como camino epistemológico y ha construido una poética y una práctica novelesca precursora de algunas de las grandes aventuras narrativas contemporáneas. Veamos algunos ejemplos.

El paraguayo Hugo Rodríguez Alcalá, de larga actuación en universidades norteamericanas, publica un excelente estudio, *El escenario de «San Manuel Bueno, mártir» como «incantatio poetica»*, donde penetra agudamente en la *incantatio* por leit-motiv, y en las sugestiones paisajísticas bíblicas sobre las que se proyecta el drama de conciencia de aquella novela. (Rodríguez Alcalá ya había recogido un trabajo suyo de 1949 sobre el contraste entre las posturas de Unamuno y Ortega frente a la sinceridad, en su libro titulado *Korn, Romero, Güiraldes, Unamuno, Ortega...* [1958].) El talentoso crítico chileno Juan Villegas —ceñido a un enfoque del texto novelesco como tal—, estudia en *Niebla* la ruta entre el *estar en la niebla* (vivir inauténtico), versus *no estar en la niebla* (vivir auténtico). Un rastreo de la poética novelesca de Unamuno, en relación con su teoría de la realidad y en contraste con la vigente hacia fines del siglo XIX, fun-

[26] *Federico de Onís, «Unamuno íntimo»,* Cursos y conferencias, *año XVIII, 208-210 (1949), pp. 240-260.*

[27] *Guillermo de Torre, «Cancionero póstumo de Unamuno»,* Sur *222 (mayo-junio 1953), pp. 48-64. Destacable entre otros muchos, el trabajo de Enrique Pezzoni, «La idea de la palabra en el* Cancionero *de Unamuno»,* Cursos y conferencias, *a. XXVII, 283 (diciembre 1958), pp. 181-199 y 275-284.*

damenta la argumentación del chileno Ricardo Benavides Lillo en torno al carácter anticipatorio que aquélla tuvo. [28]

Paralelamente, recibían atención de los críticos los otros géneros renovados por Unamuno como la lírica y el teatro. El argentino Hugo Cowes, por ejemplo, examinaba la marginalidad de Unamuno frente a las formas y a los contenidos en uno de sus textos líricos, donde la organización de la realidad exterior se estructuraba en la dimensión absoluta de la presencia de Dios y en la perspectiva del yo. José María Monner Sans, por su parte, establecía las relaciones entre Unamuno y Pirandello en el teatro unamuniano, con un enfoque comparatista muy sugerente. [29]

De este modo los críticos americanos contribuían a completar la imagen de Unamuno, a esa altura de los años sesenta, cuando la internacionalización de la crítica literaria alcanza su cénit.

De nuevo, Unamuno y América

Lejos de haberse agotado, el tema de las relaciones entre Unamuno y América se reactiva extraordinariamente en estos años de los comienzos de la década de los sesenta. (Aparte de los ya mencionados libros de García Blanco y Chaves, aparecidos en 1964, tienen especial valor los estudios del puertorriqueño José A. Balseiro, *Unamuno y América,* y del español Guillermo de Torre, *Unamuno, crítico de la literatura hispanoamericana.)*

Y a medida que van apareciendo las publicaciones correspondientes a estos aniversarios, la vigencia del tema se verifica en los más variados testimonios de tipo personal, datos precisos, nuevos análisis de interrelaciones y juicios de carácter general. En algunos casos domina la nota de aprecio un tanto asombrado frente a este miembro conspicuo de la generación del 98 que —al ser reunidos sus escritos americanos—, sobresale más que nunca por su conocimiento e interés por América, en contraste con otros compatriotas suyos, anteriores y posteriores. [30]

Precisamente, lo más importante que estos nuevos textos de devoción unamuniana evidencian es el esfuerzo por levantar una imagen de Unamuno, desde América, contra algunas voces que desde España empiezan a manifestar su desinterés o a profetizar la caducidad del hombre y de la obra. (Véanse, por ejemplo, algunas opiniones vertidas en la encuesta publicada en *Insula,* en diciembre de 1961.)

Nos detendremos únicamente en tres de esos testimonios americanos de los años sesenta. El primero es el del boliviano Fernando Díez de Medina quien reafirma la admiración de los sudamericanos hacia Unamuno, declara su vigencia actual y protesta con-

[28] *Hugo Rodríguez-Alcalá, «El escenario de San Manuel Bueno, mártir, como incantatio poetica», en* Spanish Thought and Letters in the Twentieth Century *(Nashville. Vanderbilt University Press, 1966), pp. 407-428; Juan Villegas,* «Niebla: *una ruta para autentificar la existencia»,* íd., *pp. 573-584; Ricardo Benavides Lillo, «Unamuno y su metanovela»,* Anales de la Universidad de Chile, *CXXII, 130 (abril-junio 1964), pp. 129 y ss.*

[29] *Hugo W. Cowes, «Problema metodológico en un texto lírico de Miguel de Unamuno»,* Filología, *VII (1961), pp. 33 y ss.; José María Monner Sans, «Unamuno, Pirandello y el personaje autónomo»,* La Torre *35-36 (1961), pp. 387-402.*

[30] *Entre otros muchos: Jaime Peralta, «La preocupación americana en Miguel de Unamuno»,* Atenea *406 (octubre-diciembre 1964); Felipe Cossío del Pomar, «Centenario de Unamuno»,* Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura *88 (septiembre 1964); Ernesto Mejía Sánchez, «De Unamuno y Nervo»,* Anuario de Letras, *México, IV (1964).*

tra la tendencia revisionista «injusta y superflua» que advierte en España y ha indignado en Sudamérica: «Mal síntoma para una literatura y para una generación detenerse en la exterioridad formal de una obra intelectual, cuando no se absorbió la esencialidad creadora ni el mensaje normativo que la mueven».

El venezolano Guillermo Morón encabeza su ensayo con su testimonio personal sobre la juventud de su misma generación que leía la obra unamuniana y, concretamente, *Del sentimiento trágico de la vida,* en su reedición de la colección Austral de Espasa-Calpe, aparecida en Buenos Aires en 1938. De sus relecturas actuales concluye que se percibe un amenguamiento de la influencia orteguiana, que contrasta con el crecimiento de la unamuniana. Contra la opinión de Julián Marías, piensa que hay materia abundante como para construir una *Filosofía de Unamuno* en varios volúmenes. Y profetiza: «(...) comienza el descubrimiento de la fuerza unamuniana, con su autenticidad, su sabiduría, su esencial raíz filosófica».

El colombiano Andrés Holguín, al reexaminar las páginas americanistas —y en especial colombianistas—, de Unamuno, reitera que esa singularidad suya de su pasión por América, por lo verdaderamente americano, es excepcional entre españoles y europeos. Precisamente, de sus páginas americanistas surge todo Unamuno: su generosidad, dogmatismo, individualismo; el Unamuno ortodoxo y místico, el defensor de España y el filósofo existencialista.[31]

Estos testimonios, elegidos entre otros muchos, además de confirmar la vigencia de Unamuno en esos inicios de los años sesenta, evidencian la esperanza de que ella perduraría, sobre todo, en América.

Hemos de subrayar, finalmente, que esta vigencia no se agotaba en una recepción hasta cierto punto pasiva, en cuanto que registraba un interés cuyas proyecciones eran difícilmente mensurables. En efecto, bastará para demostrarlo un caso sobresaliente de recepción productiva de características muy notables: el del libro *Los Nombres de Unamuno,* del argentino Ezequiel de Olaso.

Olaso, joven filósofo que a la altura de sus treinta años se vuelve a contemplar el camino recorrido, revisa con nueva luz los fundamentos filosóficos de Unamuno, su estilo de enseñanza desde un punto de vista psicológico y —lo que es más original—, se anima «a acompañar al maestro en algunos ejercicios sobre temas de su predilección».

No es de ningún modo un libro superficialmente admirativo, sino revelador de las reacciones de una lucha «a brazo partido», como hubiera querido el propio Unamuno. En el aspecto filosófico, Olaso rectifica la deformación resultante de haber interpretado el pensamiento de Unamuno desde la filosofía posterior —el existencialismo, sobre todo—, y concluye que su núcleo fundamental es una Cristogonía centrada en un Dios colectivo, social y humano.

[31] *Fernando Díez de Medina, «Unamuno, rebelde impenitente»,* Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura *52 (septiembre 1961), pp. 31-38; Guillermo Morón, «Por leer de nuevo a Unamuno»,* Boletín de la Academia Nacional de la Historia, *Caracas, t. XLVII, 188 (octubre-diciembre 1964), pp. 507-524; Andrés Holguín, «Unamuno y América», en* Las formas del silencio y otros ensayos *(Caracas, Monteávila, 1969), pp. 193-216.*

Al llegar al núcleo de su ensayo, Olaso ejercita la práctica unamuniana del nombrar como descubrir, crear, y nombra al propio Unamuno como el Ideoclasta, el Opinante, el Demente, el Suscitador, el Inquietador, el Provocador. Y concluye con un desarrollo original de lo que llama «los símbolos de la lucha», es decir, los grandes temas unamunianos. En suma, a lo largo de este libro singular, el autor no se ha limitado a glosar el pensamiento unamuniano: ha puesto en práctica su modo de pensar y ha hecho ensayo filosófico renovando la mejor tradición hispánica.

Guillermo de Torre advirtió inmediatamente la importancia de este libro que, en contraste con la abundantísima e hiperbólica bibliografía sobre Unamuno, en gran parte compuesta de paráfrasis superficiales, ahincaba en una nueva lectura de reflexión fértil y actualizada. Pero lo más importante quizá —y en este punto coincidimos plenamente con Torre—, es que Olaso ha construido un ensayo unamuniano por su asistematismo y rápida sucesión de motivos, que reobra sobre el lector y suscita su inmediata reacción.

Un libro como el de Olaso sólo puede explicarse por la singular pervivencia de la figura y de la obra de Unamuno que, por esos años, al par que hacía difícil una lectura objetivada, mantenía su poder de incitación. [32]

5. Unamuno hoy

Al llegar a la consideración del ciclo posterior, correspondiente a las décadas que van de los setenta a los ochenta, como en todo análisis de lo contemporáneo, la percepción, el ordenamiento y el juicio se hacen extremadamente difíciles.

La vigencia actual de Unamuno en España es, como se sabe, discutida. Algunos, como Julián Marías, no sólo se inclinan por la respuesta afirmativa, sino que agregan nuevos aspectos al balance de sus influencias: «ha conseguido que el *presente* español se dilate hasta fechas incomparablemente más lejanas que en cualquier otro país que conozca». [33] Por el contrario, en una de las historias de la literatura más difundidas actualmente, el dictamen es negativo: «inevitable mengua del crédito unamuniano», «(sobra) la ganga filosófica y el tono amonestador y algo megalómano que los reiteran». [34]

De hecho, el volumen de producción unamunista ha decrecido notoriamente en estas décadas. Lo que se escribe desde América o lo que escriben los americanos aparece esporádicamente y, sobre todo, en revistas especializadas (apuntamos, a distintas alturas de este último período, trabajos de Rafael Maya, Iris M. Zavala, Hugo Cowes, José Luis Martín, José Blanco Amor, entre otros). Excepcionalmente sobresalen algunas obras de mayor envergadura como el libro del argentino Luis A. Arocena, *Unamuno, sentidor paradojal* (Buenos Aires, Emecé, 1981), una completa exposición de vida, obra y

[32] *Ezequiel de Olaso,* Los nombres de Unamuno *(Buenos Aires, Sudamericana, 1963) (una parte del mismo, premiada por* La Nación *había aparecido en este diario en noviembre de 1962); Guillermo de Torre, «Una nueva interpretación de Unamuno»,* La Nación *(18-X-1964), supl. lit., p. 5.*

[33] *Julián Marías, «La pervivencia de Unamuno»,* Homenaje a López Morillas, *ed. J. Amor y Vázquez y A. David Kossoff (Madrid, Castalia, 1982), p. 318.*

[34] *José-Carlos Mainer,* Modernismo y 98, *en* Historia y crítica de la literatura española, *VI (Barcelona, Crítica, 1980), pp. 239-245.*

pensamiento, acompañada de una selección de textos, la cual revela un conocimiento acendrado por la frecuentación de muchos años y la experiencia histórico-filosófica de este distinguido universitario argentino.

Los programas de cursos y seminarios universitarios, las listas de tesis [35] y conferencias, las reediciones de textos, revelan cierto grado de presencia. Sin embargo, en la proximidad de este cincuentenario, es evidente que otro muerto célebre de aquel año ha absorbido la capacidad conmemoratoria: Federico García Lorca. (Bastante poco se ha publicado en América sobre Valle-Inclán, y casi nada sobre Maeztu y Grandmontagne).

Predecir, por tanto, el futuro de la recepción de Unamuno en América resulta aventurado. Parecería, al menos, que el modelo del héroe civil, en eterna oposición individualista, parece eclipsado por otros modos de acción política y social. Que cierta temática suya ha perdido actualidad —por ejemplo, la relación entre España y Europa ha perdido aristas conflictivas—; que muchas presupuestos doctrinarios e ideológicos del 98 y de Unamuno han perdido consistencia; que la estructura social americana se ha modificado mucho en estas últimas décadas. Que el especialismo creciente en la actualidad resta espacio a su humanismo omnicomprensivo, quijotesco, incitador, a lo Péguy. Que la dirección y sentido de sus luchas religiosas, coincidentes en parte con las desarrolladas posteriormente dentro de la Iglesia Católica —y especialmente en América—, por eso mismo han perdido audiencia en sus potenciales seguidores. Que la filosofía, en gran parte de América y del mundo, marcha por otros caminos. Que la exagerada idealización, la tendencia al mito y la utopía, la retórica arremolinada, hiperbólica, discontinua, repetitiva, de efectos abruptos del discurso unamuniano, han caducado como formas de pensamiento y de expresión.

En suma, parecería que, por ahora, interesan más la novela de Unamuno, como modelo estructural precursor, y su poesía, tan admirada por Borges. Sin embargo, una obra tan polifacética, la coexistencia en ella de tantos Unamunos, se abren hacia el futuro en espera de múltiples e impredecibles lecturas.

Emilia de Zuleta

[35] *Diego F. Pro dirigió una voluminosa tesis inédita:* Miguel de Unamuno y la posibilidad de una filosofía española, *de D. J. Botti de González (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. 1982, 578 pp).*

Apenas me acuerdo de mi padre, que murió teniendo yo seis años, pero sus recuerdos de familia van unidos a Méjico. Porque mi padre, Felix de nombre, salió muy joven de su pueblo natal, Vergara, para irse a Méjico, a Tepic, a hacer fortuna. Volvió, ya muy maduro, casó con una sobrina carnal, mi madre, y dejó a ésta, para educarnos, caudal de tradición mejicana y de un espíritu formado en noble liberalismo. En el album de familia de mi casa materna, entre los retratos familiares vi siempre, desde niño, dos de ciudadanos universales y eran los de Abraham Lincoln y Benito Juarez. Y de los libros de la modesta librería de mi padre muchos eran de ediciones mejicanas. En una traducción de la Historia de Méjico del P. Clavijero me ensayé en ir aprendiendo ciertos términos aztecas y en ir contemplando su calendario. Tradiciones mejicanas encendieron mi imaginación infantil. A lo que se añadía los relatos mejicanos que mi madre retenía de lo que a mi padre había oido. Y aun se guarda en mi casa un precioso zarape, que hacía de sobremesa, y cuyos vivos colores son como símbolo de los vivos colores —como de flores— que revistan el tejido de aquellos mis recuerdos infantiles de la tradición mejicana paternal. No sé si en Méjico, en Tepic, quedará, en algún anciano, recuerdo de aquel Felix de Unamuno y Larraza, pero en mí, anciano ya, en la niñez del cimiento de mi alma, queda el resplandor remoto de aquel Méjico que fué el educador de mi madre y por ella de mí, su hijo. Al liberalismo de Vergara, la de los Amigos del País, se unió en mi hogar paterno el liberalismo del *indiano* que fué mi padre. Y es lo mejor que a Méjico debo.

Miguel de Unamuno

En Salamanca, a mis setenta y un años.

Sobre Unamuno en Italia

Escribir de Ortega en Italia, como hice en el número de esta revista dedicada a él [1], era ocuparse de un tema poco tratado hasta hace pocos años. Las relaciones personales de Ortega con Italia fueron bastante marginales; si la presencia de Ortega, es decir de su obra, en Italia llegó a ser importante, esto se debe a razones sustancialmente ajenas a la vida de Ortega: se comprende que dicha presencia no haya sido objeto de una visión de conjunto, antes de mi escrito. Completamente diferente es el caso de Unamuno, que tuvo desde su juventud una relación personal intensísima con Italia y los italianos. Unamuno viajó poco al extranjero; pero visitó Italia por primera vez en 1889, y volvió a ella, invitado por las autoridades italianas a visitar el frente de combate, en septiembre de 1917 [2]. No es exagerado decir que Unamuno fue el primer autor español moderno que llegó a tener una vigencia importante en el ambiente cultural italiano, ya antes de la guerra, cuando la literatura española moderna era en Italia poco y sólo ocasionalmente conocida [3]. La recuperación neoespiritualista de comienzos de siglo encontró una natural afinidad en los escritos de Unamuno. Con Papini y *La voce* Unamuno entró de lleno, primero entre los escritores españoles de la época, en la cultura italiana. Y su presencia no era, como sucedía a menudo con los escritores extranjeros de la época, el reflejo de una presencia en París. Se trataba de una relación directa, de península a península, síntoma éste de dos culturas que empezaban a desprovincializarse.

La relación con Papini y su grupo no fue un hecho aislado; Unamuno tuvo contactos también con *Il rinnovamento* de Milán; en pocos años, sus corresponsales italianos, o aspirantes a serlo, se multiplicaron. En 1913 Gilberto Beccari publicó la traducción italiana de la *Vida de Don Quijote y Sancho,* y muy pronto otras obras, tanto que traducir a Unamuno llegó a ser para él poco menos que una profesión. Croce tuvo contactos con Unamuno, que se ocupó de la traducción de su *Estética.* Muy pronto se notaron analogías entre Unamuno y Pirandello, y con los decenios el tema de las relaciones entre los dos llegó a ser uno de los predilectos en el ámbito de los estudios sobre relaciones literarias italo-españolas de este siglo. Por fin se intentaron panoramas sobre la presencia de Unamuno en Italia. [4]

[1] Ortega en Italia, *en* Cuadernos hispanoamericanos, *enero-marzo 1984, 445-446. Análogas consideraciones se pueden hacer a propósito de mi escrito* Valle-Inclán en Italia, *en* Homenaje a Valle-Inclán, *Roma, 8 nov. 1985,* Atti, *Università de Perugia, 1986, 27-45.*

[2] *Sobre los dos viajes de Unamuno a Italia da amplios pormenores González Martín en la obra de que hablaremos, 15-47 y 345-348.*

[3] *Véase la sección titulada* 1868-1936, *por mí redactada, del número monográfico sobre el Hispanismo Italiano publicado por Arbor, revista general del C.S.I.C., 1986, ag. sept.*

[4] *El primero se debe a Giuseppe Bellini,* Unamuno en Italia, *en* Asomante, *oct.-dic. 1961, 90-96, que se puede aún leer con provecho.*

Todo esto explica que aquí renuncie a dar un panorama análogo al contenido en mi citado escrito sobre Ortega. Más bien intentaré un «metapanorama», es decir hablaré de los más recientes y comprometidos entre los estudios que tratan de la presencia de la obra de Unamuno en Italia.

Empezaré ocupándome de una obra que se remonta a 1968, y que por lo tanto parece no encajar en el programa que acabo de anunciar. Hablo sin embargo de ella por distintas razones: porque me parece un episodio muy importante de la recepción directa de la obra unamunina, acaso el más importante en las últimas décadas; porque se refiere a un aspecto de la obra unamuniana durante muchos años poco conocido (también porque se trató de una actividad algo tardía del autor, la lírica); porque contiene una bibliografía que, a pesar de los años que han pasado, me parece particularmente valiosa, y no sólo por lo que se refiere a las relaciones entre Unamuno e Italia. Se trata de *Poesie di Miguel de Unamuno,* a cargo de Roberto Paoli [5].

El libro de Paoli se coloca en el marco de la predilección del ambiente literario italiano por la lírica española contemporánea, que se había dirigido esencialmente a la llamada generación de 1927, pero ya con Bo y Macrì había llegado a la valorización no sólo de Antonio Machado, sino de la lírica de Unamuno, de carácter profundamente diferente. La obra se presenta como una antología de la lírica de Unamuno, y sin duda ya la labor de antologizar una producción poco menos que inabarcable (el *Cancionero* es un diario poético, escrito entre 1928 y la muerte, que recoge 1755 composiciones) tiene su importancia en los estudios unamunianos en general, especialmente si tenemos en cuenta el comentario. Pero, sobre todo, al frente de la antología viene un estudio muy articulado de la poética y de la poesía de Unamuno, que revela una mente reflexiva y un compromiso profundo y sazonado. Para Unamuno, observa Paoli [6], cualquier verso que tiene escrito es un momento de su vida, que de ninguna manera quisiera perder: la suya es una poética de la espontaneidad, de la indulgencia para sus versos-hijos. La poesía no exige construcción, como al contrario la novela o el drama; precisamente por esto, por ser la expresión inmediata en que aparece el hombre como hombre, más que como artista, la poesía es el género predilecto de Unamuno. Si revisa sus textos, en general es para ampliar, no para eliminar: todo lo contrario de la «depuración de los mismo». Una excepción es *El Cristo de Velázquez,* con mucho la más elaborada de las obras en verso de Unamuno. Este, admirador de José Martí, se contrapone en las *Poesías* (1907) al modernismo estetizante: hay en él una opción en favor de la ética contra la estética; sin embargo, la contraposición no excluye la relación: determinadas líricas unamunianas se comprenderían difícilmente fuera de la experiencia simbolista y su respueta hispánica, el modernismo [7].

Paoli tiene observaciones sujestivas sobre la versificación, y afirma que ciertas disonancias, que fueron consideradas defectos por un gusto preceptista, no lo son, sino que son estilo: alude específicamente a *De Fuerteventura a París.* [8] Unamuno toma parte,

[5] *Florencia, Vallecchi, 1968, págs. CXI-457.*

[6] *Obra cit., XI, ss.*

[7] *Obra cit., XXXIXXL.*

[8] *Obra cit., LI-LII.*

a su manera, en la tendencia a la revalorización del barroco; pero Quevedo llega a ser «el antigóngora de su elección»[9]. En resumidas cuentas, el amor de Paoli por la poesía de Unamuno es un amor difícil, que debe superar reservas fundamentales, incluso de carácter político. En Unamuno prevalece la «lengua del no», un desconcertante anticonformismo que lo lleva a la oposición indiscriminada, a un ansia de absoluto que no le permite comprensión por las fatales imperfecciones del juego político. El suyo es un «no prometeico», resistencia a la razón. Su ansia de vivir, como le lleva a la «biblifagia» (alimentarse de libros, para seguir viviendo), le lleva la «teofagia»: el sacramento de la eucaristía, sobre el cual está construido *El Cristo de Velázquez,* es para Unamuno expresión del ansia de comer a Dios para no morir[10].

Dentro de esta visión de la personalidd y la poesía de Unamuno coloca Paoli la presencia de la literatura italiana en la obra de Unamuno, motivada por razones profundamente personales. La presencia de Carducci se confunde en él con la de Dante. Para la cultura extranjera, en general, la civilización italiana es sobre todo Renacimiento, y la lección que se le reconoce es sobre todo la lección estética; para Unamuno, al contrario, cuenta más bien la línea Dante-Leopardi-Mazzini-De Sanctis-Carducci, es decir una línea ética y civil, la del «Risorgimento»[11].

Cierra el tomo de Paoli una *Rassegna bibliografica* acertadamente articulada y medidamente enriquecida, cuando parece oportuno, por rápidas, pero orientadoras e incisivas caracterizaciones. Acaso intencional, de todas formas sintomática, es la escasez de indicaciones sobre la actuación política de Unamuno y sobre su pensamiento político (que implica, a mi manera de ver, graves responsabilidades[12], tanto que puede uno preguntarse si ha sido predominantemente positiva o negativa la presencia de Unamuno en la vida pública española). La sección sobre «Religiosità, teología, filosofía» distribuye las citas bibliográficas en función de las interpretaciones que los muchos críticos tomaron frente al tema: ¿era Unamuno un descreído sin más, un ateo? ¿O era modernista, o un precursor de un existencialismo cristiano, o un católico más o menos extraviado? Obviamente cuidado es la bibliografía sobre la poesía, en que se coloca con atención a Bo y a Macrì. Pero también las secciones sobre narrativa, sobre teatro, sobre ensayo demuestran el dominio del mundo unamuniano en su conjunto por parte de Paoli. Específicamente nos interesa, en esta sede, la sección que se refiere a las relaciones de Unamuno con las distintas culturas nacionales: Francia, Alemania, Inglaterra, Hispanoamérica, Italia, Literaturas clásicas, Portugal, Estados Unidos, y obviamente España. En efecto, hay que tener en cuenta las relaciones con las demás naciones, si queremos comprender el carácter de la relación con cada una. Naturalmente, la sección referente a Italia ha sido aprovechada por los bibliógrafos posteriores, y sin embargo se debe leer todavía porque, como de costumbre, Paoli no se limita a realizar una lista,

[9] *Obra cit., LIV-LVII.*

[10] *Obra cit., especialmente LXXXI-LXXXII.*

[11] *Obra cit., LXII.*

[12] *Véase sobre todo la colección de artículos publicados de 1931 a 1936, recogidos por Vicente González Martín bajo el título* República española y España republicana, *Salamanca, Almar, 1979, págs. 451. Preciso mi punto de vista en mi reseña a este libro en* Rassegna iberistica, *6, dic. 1979, 68-73.*

sino que agrupa los escritos citados esbozando discretamente la historia de los estudios sobre determinados temas (por ejemplo, las relaciones Unamuno-Pirandello).

No se refieren, teóricamente, a la presencia de Unamuno en Italia, los más de los escritos recogidos por Gaetano Foresta en el tomo *Unamuno e la letteratura italiana*[13]: cuando se ocupa de los clásicos de la literatura italiana, Unamuno es más bien receptor, y sus reacciones pertenecen a la dirección opuesta de las relaciones entre las dos naciones o lenguas. Pero la distinción, aunque legítima, debe ser tomada con prudencia en cualquier caso, y más, naturalmente, tratándose de una personalidad tan acentuadamente incline a personalizar cualquier experiencia y a llevarla a la vida de relación como era Unamuno. Si examinamos las cartas de sus corresponsales italianos, vemos que éstos conocían y tenían en cuenta las reacciones de Unamuno a los autores aún cronológicamente remotos de nuestra literatura: obvio a este propósito el recuerdo de Dante. Tratándose de contemporáneos, y de contemporáneos con que Unamuno tuvo contactos personales documentados en el Archivo de Salamanca, la incidencia de la relación en la presencia de Unamuno en Italia es aún más clara. El libro de Foresta, que ya se había ocupado de Unamuno «interventista»[14], y de las relaciones con Giovanni Boine[15], incluye dos escritos sobre las relaciones respectivamente con el pintor-poeta Ardengo Soffici y con Giovanni Amendola. Papini, Soffici, Amendola: nombres relacionados todos con *La voce* y el clima más o menos neoespiritualista. Amendola se ocupó de los místicos españoles[16], y no hay quien no vea una relación de tal interés con Unamuno. Fue intervencionista y sacó las consecuencias de esta actitud alistándose como voluntario en la guerra, después de fundar los *Gruppi nazional-liberali.* Fue ministro en el último ministerio anterior al fascismo, y exilado político después del golpe fascista; murió en Cannes en 1926[17]. Al contrario, Soffici, intervencionista, autor de un personaje, *Lemmonio Boreo,* che un crítico de la categoría de Emilio Cecchi comparó a Quijote[18], fue fascista. Ambos tuvieron relaciones con Giuseppe Prezzolini, que, nacido, como Amendola, en 1882, murió centenario en el 1982: director de *La voce,* nacionalista, intervencionista, durante el fascismo profesor en New York, pero tendencialmente conservador, también escribió algo sobre Unamuno[19]. Todo esto demuestra la intrínseca ambivalencia de la presencia espiritualista, activista, irracionalista de Unamuno en Italia. El inter-

[13] *Roma, ed. «Dialoghi», 1974, págs. 169.*

[14] Unamuno interventista, *en* Nuova antologia, *sett. 1973, 71-90. Contra las excesivas simplificaciones unamunianas, Croce defendió la cultura alemana. Cf. 81.*

[15] Boine e Unamuno: un carteggio inedito (1906-1908), *en* Annali di Ca' Foscari, *1974, 1, 65-112.*

[16] *Sobre Amendola y los místicos españoles cf. mis apuntes titulados* Storia della relazioni letterarie tra Italia e Spagna: *Parte IV, Venecia, Librería Universitaria, 1963, 65-69.*

[17] *Cf.* Enciclopedia italiana, ad vocem. *Meir MICHAELIS,* Amendola interprete del fenomeno fascista, *en* Nuova antologia, *apr.-giu. 1986, 180-209: «in principio, né i seguaci né i fiancheggiatori del fascismo si erano resi conto dell'essenza del movimento che appoggiavano» (182). Aún en 1924 Amendola declaraba que la guerra había representado «il nostro risorgimento più vero e maggiore»: cf. Giuseppe Prezzolini,* Amendola e La Voce, 9. *Sin embargo, ya en 1911 Amendola afirmaba que la voluntad «non consiste affatto nell'impeto con il quale l'uomo si getta contro gli ostacoli, bensì nella sua capacità di dominarsi, di concentrarsi, di non cedere»: cf.* Amendola e La Voce, *14. De todas formas, Amendola pedía «uno Stato autorevole e forte» (22).*

[18] *Cf. su artículo* Soffici *en la Enciclopedia Italiana.*

[19] *En* Uomini 22 e città 3, *Florencia 1920.*

vencionismo de Unamuno y de sus amigos de *La voce* anticipaba algo o mucho del confuso activismo que desembocó muchas veces en un abierto filofascismo, pero a veces llevó al antifascismo. La ambigüedad de la actitud política de Unamuno queda iluminada por sus relaciones italianas.

Una más panorámica reseña de la recepción italiana de Unamuno, privilegiando la recepción del ensayismo, nos dio más tarde Gaetano Foresta en su *Il chisciottismo di Unamuno in Italia* [20], realizando una labor sistemática de comparación entre la documentación abundante que ha encontrado en el Archivo de Salamanca y las publicaciones aparecidas en forma de libro o de artículo en Italia. Resulta evidente de los documentos de Salamanca que Unamuno influyó en el espíritu de algunos combatientes [21]. No menos intensa fue su presencia en los años inmediatos después de la guerra. Acaso la persona que más se ocupó de Unamuno, en Italia, en la primera mitad de los años veinte, fue Adriano Tilgher, que llegó a organizar en Roma una representación de *La Esfinge* [22], aunque no era hombre de teatro. Tilgher, que tenía cierto prestigio en Italia, un prestigio tendencialmente de signo anticrociano, destacaba en Unamuno el misticismo de la acción, el desprecio por el mundo utilitario y por la sabiduría al uso. Son elementos que volvemos a encontrar en Luigi Valli, autor de un ensayo cuyo título es indicativo: *Unamuno e la morale eroica* [24]: Valli fue uno de los más característicos militantes del movimiento nacionalista, que luego confluyó en el fascismo [25]. La presencia de Unamuno en la cultura italiana de aquellos años contribuyó sin duda al sentimiento de insatisfacción e inquietud (que tenía en algunos, o incluso en muchos, matices de generosidad y disposición al sacrificio), que favoreció el movimiento fascista. Para nosotros, que juzgamos sabiendo qué ha sucedido después, es fácil deplorar esta influencia; pero los peligros no resultaban entonces tan evidentes, y por lo demás no hay movimiento que no comporte ambigüedades.

De la documentación de Foresta me parece deducible una contracción del interés por la personalidad de Unamuno en los últimos años veinte y en los treinta, a pesar de que precisamente en aquella época las clamorosas actitudes políticas del personaje le dieron mayor resonancia internacional. Acaso haya contribuido a esto la presencia en Italia de un fuerte neoidealismo, de signo intelectual y hasta temperamental muy diferente al de Unamuno. Bastante sintomático es el tono de uno de los pocos escritos de aquellos años dedicado a Unamuno, el del sacerdote católico Giuseppe De Luca, que sería más tarde uno de los más conocidos representantes de la cultura católica. A propósito de *La agonía del Cristianismo,* De Luca demuestra un evidente despego, habla de la obra de una manera «polémicamente casuística», según nota, con deploración, Foresta: «accusa addirittura di leggerezza Unamuno» [26]. Acaso muchos se daban cuenta de que los

[20] *Cf. Foresta* Il Chisciottismo, *93 ss.*

[21] *Ibid., 159.*

[22] *Cf. especialmente su prefacio a la traducción de Piero Pillepich de algunos ensayos de Unamuno, publicados bajo el título* La sfinge senza Edipo, *Milán, Corbaccio, 1925: libro que cito no sin emoción, puesto que lo adquirí y leí en 1938.*

[24] *Cf. Foresta.* Il Chisciottismo, *163.*

[25] *Sobre la* Associazione nazionalista italiana *cf.* Nazionalismo, *en la* Enciclopedia italiana.

[26] *Cf. Foresta,* Il Chisciottismo, *173.*

acontecimientos demostraban la exigencia de una más responsable vigilancia sobre la esponteneidad; pero Unamuno no era uno de ellos. Mucho más tarde, en 1946, Carlo Bo afirmó que «Unamuno, pur così avvertito dell'opportunità della guerra per la vita dello spirito, non si accorge di cedere costantemente all'urgenza sentimentale del proprio discorso» [27].

Se publicó antes del libro de Foresta sobre *Il chisciottismo,* pero no tanto que Foresta pudiese tenerlo en cuenta, *La cultura italiana en Miguel de Unamuno* de Vicente González Martín [28], que, aunque se ocupa, como el libro de Foresta *Unamuno e la letteratura italiana,* de la dirección opuesta, es importante también por lo que se refiere a la presencia de Unamuno en Italia. Estudia sistemáticamente, organizando el material en función de las épocas en que vivieron los autores italianos, la relación entre Unamuno y éstos, lo cual tiene una lógica y una utilidad, pero sacrifica necesariamente la diacronía de la relación. Unamuno fue atraído sucesivamente por determinados autores, por ejemplo su relación con Leopardi fue predominantemente juvenil; desde el punto de vista de los estudios unamunianos hubiera sido particularmente importante poner de relieve el desarrollo. El libro sistematiza y cataloga en sus últimos dos capítulos las relaciones, intelectuales y no, entre Unamuno y los italianos de su tiempo. González Martín conoce muy bien el epistolario y lo aprovecha, revelando aspectos poco conocidos de las relaciones de Unamuno. Por ejemplo, se conoce la importancia histórica de su relación con Papini, pero sus cartas a Beccari revelan que, a pesar de ella, lo juzgó «hombre con quien no acaba de congeniar. Hay en él demasiado de ligero y petulante» [29]. Acaso, observa González Martín, haya sido influido «por las constantes quejas que Beccari le hace de Papini». Con ocasión de su muerte, Papini reconoció sus méritos de defensor de la primacía de lo espiritual, afirmando sin embargo que «era troppo individualista per inserirsi cordialmente nel suo popolo, troppo intellecttuale per sedurre il cuore dei semplici» [30].

El de las relaciones entre Unamuno y Papini es un ejemplo de la contribución que el libro de González Martín da aun en los casos de relaciones muy conocidas y estudiadas. También importante es la contribución a propósito de Tilgher y la reconstrucción del paralelo Unamuno-Pirandello, incluyendo las observaciones de las diferencias entre los dos [31].

El conocimiento minucioso que González Martín tiene de la biblioteca de Unamuno le permite estudiar los libros italianos presentes, con sus apuntes y subrayados: evidentemente Unamuno conocía a muchos italianos, que no llegaron a ser sus corresponsales, pero le obsequiaban con sus publicaciones: a menudo las hojeaba.

Obviamente profundizada en el libro es la relación con el «hispanista italiano» Benedetto Croce. En realidad hubo «relaciones distantes y, hasta cierto punto, altivas» [32] de

[27] *Ibid., 179.*

[28] *Salamanca, Ediciones Universidad, 1978, págs. 362.*

[29] *González Martín,* La cultura italiana, *227.*

[30] *Ibid., 230.*

[31] *Ibid., 245-262.*

[32] *Ibid., 279.*

parte de Croce. Libros como la *Vida de Don Quijote y Sancho,* escribirá Croce en 1948, son insoportables [33]. Con razón afirma González Martín que media una «enorme diferencia» entre Croce, espíritu metódico y ordenado hasta el extremo, y Unamuno, escritor «a lo que salga y cuando salga» [34].

Farinelli también tuvo una relación larga y ambigua con Unamuno. Como en otros, en este caso el estudio de González Martín y el Foresta se demuestran complementarios, Foresta conoce mejor la obra de Farinelli y coloca mejor su persona en el contexto italiano (González Martín revela cierta desorientación al hablar de Farinelli como «florentino» [35]); por su lado el español tiene un conocimiento más minucioso del archivo de Unamuno.

A comienzos de 1917 éste había escrito de los tomos *La vita è un sogno* de Farinelli en *La nación* de una manera sustancialmente positiva [36]; luego Farinelli notó que Unamuno no contestaba sus cartas [37]. Ahora González individúa cómo y cuándo Unamuno cambió de opinión sobre él. En 1919, escribiendo a un corresponsal, afirma que «no hay quién pueda leer eso» añadiendo que en 1917, cuando había ido a Italia, le habían hablado de Farinelli: «Se le compadece. Se cree víctima de conjuraciones de silencio y cosas así y es que no le leen, que no le pueden leer» [38]. (Personalmente tengo que decir que, interesadísimo en lo que se refiere o puede referirse a Calderón, calderonista por razones que tienen históricamente que ver con Farinelli, nunca he llegado a acabar los dos tomos sobre el tema de la vida como sueño, ni creo que sirvan mucho para comprender la obra calderoniana). Pero el episodio, que parece revelar cierta supeficialidad y oportunismo en el comportamiento de Unamuno, resulta excepcional: observa González Martín: «es la única vez que he logrado descubrir en él una doble cara en sus relaciones con un escritor italiano» [39].

En 1985 salió un libro apasionado, que se reanuda al primer unamunismo, de Papini y socios: *Unamuno e la visione chisciottesca del mondo,* de Gualtiero Cangiotti [40]. Nos sirve específicamente, para nuestro objeto, la amplia *bibliografía essenziale.* Como la bibliografía anual de la *Modern Language Association,* nos asegura que nada esencial se ha publicado en los últimos años. La traducción de *Romanzi e drammi,* algunos de ellos nunca aparecidos en Italia, de parte de Flaviarosa Rossini [41] no parece haber llamado la atención sobre estos aspectos (el primero sin duda fundamental) de la produc-

[33] *Ibid., 279, n. 36.*
[34] *Ibid., 274, n. 23.*
[35] *Ibid., 283.*
[36] *Cf. ibid., 285.*
[37] *Cf. Foresta,* Il chisciottismo, *147-148.*
[38] *Cf. González Martín, 285.*
[39] *Ibid., 286.*
[40] *Milán, Marzorati, 1985, págs. 225; véase mi reseña en* Rassegna iberistica, *25, abril 1986.*
[41] *Roma, Casini, 1955. Entre las obras traducidas por primera vez figura una de las más características de Unamuno:* San Manuel Bueno, mártir.

ción unamuniana; la tempestiva traducción del *Diario íntimo*[42] ha quedado un episodio aislado de atención. Una reimpresión de 1983 de la traducción de Antonio Gasparetti de la *Vida de Don Quijote* parece decirnos que la obra que más interesa a los italianos sigue siendo la primera traducida, hace más de setenta años. Nada encontramos en la cultura italiana de hoy que se acerque al impetuoso interés, extendido a obras hasta hace pocos años desconocidas, que caracteriza la recentísima recepción de la obra de Ortega[43].

Franco Meregalli

[42] Diario íntimo, *a cura di V. Passeri Pignoni, Bolonia, Patron, 1974.*

[43] *A la misma conclusión era posible llegar en 1974 examinando el apreciable librito de conjunto* Unamuno *de Gaetano Foresta, Milán, Academia, págs. 189.*

“EL DOLOR DE PENSAR”



Unamuno visto por el artista catalán Ramón Casas

Las transformaciones de la idea de progreso en Miguel de Unamuno

Para acabar de entender la visión de la historia en Unamuno, estimo necesario preguntarse por su manera de entender el tiempo humano que, como fondo de aquélla, viene a ser la imagen de su movimiento. En Unamuno se dan las tres maneras de entender el tiempo, cada una de las cuales responde a aquel nivel de realidad que se toma en consideración. Hay un tiempo físico, divisible, medible, continente externo de las cosas que pasan —según la frase newtoniana—, al cual Unamuno presta escasa atención (me arriesgaría a decir que el nombre de Newton no aparece en sus miles de páginas). Hay un tiempo cualitativo que se diferencia del anterior porque se desenvuelve y crece a medida que se producen los acontecimientos que va entrelazando en su curso. El primero es igual, en sí, y se mantiene uniforme en todas las artificiales divisiones que en él hagamos (diferenciables sólo, como he dicho, en términos de cantidad, de extensión); tal es el tiempo de los fenómenos físicos. El segundo lleva consigo cambio, novedad, en cada una de las fracciones que en su línea distingamos: es un tiempo cualitativo, cuya estimación corresponde al pensamiento, en la más amplia versión de este término: es el tiempo de los hechos históricos, que se suceden irrepetiblemente. Y queda una imagen saturniana que surge de la anterior, pero la trasciende: según ella, el tiempo no se come a sus hijos, sino a sí mismo. Se vuelve con él a una permanencia que se traga los cambios: la marcha del tiempo histórico se convierte entonces en ese lago eterno de que nos habla la metáfora unamuniana. Nada tiene que ver con el camino sin fin, pero cortado a tramos de medida igual por el reloj, este tiempo de la plenitud final del hombre lleva consigo un término que es la asunción de aquél por sí mismo en inmortalidad, en eternidad. «Toda la eternidad en todo el tiempo y toda ella en cada momento de éste.»[1] En cierto modo —pienso yo— es una idea que traduce el estremecedor verso de un cántico eclesiástico, el «Dies irae», cuando anuncia «solvet seclum in favilla».

A estas tres maneras de contemplar el tiempo y de verse inscrito en ellas, corresponden tres maneras también de entender su movimiento. La primera da como una serie de figuras y de escenas, que externamente pueden tener un enlazamiento, reflejado en la continuidad del mero relato, pero aisladas y arrancadas de todo cuanto puede ser la dinámica creadora de la vida. A ella alcanza el rechazo que Laín señala en todos

[1] Niebla, *prólogo del autor; Madrid, 1935; p. 23. Del tema del tiempo en Unamuno me ocupo detenidamente en mi ensayo* De la intrahistoria a la historia, *volumen conmemorativo del 50.° aniversario de su muerte, publicado por la Universidad de Salamanca. Añadiré que de la «eternización de la momentaneidad» y viceversa, habla en* Cómo se hace una novela; *Madrid, 1966; p. 124.*

los escritores del 98, [2]que de una crítica desilusión por la historia española pasa al rechazo de una historiografía como la que entonces se practicaba, hecha de piezas sueltas, quizá muy eruditamente reconstruidas, la famosa «reconstrucción» del pasado que el positivismo creía poder llevar a cabo—, pero que se quedaba en una sucesión de episodios anecdóticos, sin desvelar mínimamente el sentido de los hechos. Mas en el caso de Unamuno si repudia las obras de Historia que circulan en su tiempo, no es sólo porque se le atraganten por su mero contenido narrativo, que ni siquiera llega a un relato evenemencial, sino porque tiene la idea de otra historiografía —sin precisar, sin acabar de definir en su mente— que sería la que podría satisfacer su interés, su interés necesario: no olvidemos que Unamuno, aunque parezca que dice otra cosa, era historiador, y lo tenía que ser ya que, aun sin escribir una página de Historia, era profesor de griego y no le era posible ser sinceramente titular de una cátedra de tal materia, sin estar impregnado de aquel otro saber del pasado humano. En definitiva, la Filología era Historia, tal como Unamuno tenía que entender aquélla y en algunos casos una rama del sistema de la Historia de privilegiado desarrollo. [3] Pero, además, Unamuno lee a algunos historiadores y lo hace apasionadamente (Carlyle, Michelet, por ejemplo), historiadores que han recubierto su obra historiográfica de buena literatura y ésta, al menos, es testimonio de vida, y de vida en un medio colectivo, o quizá mejor comunitario, aunque nos hable de sentimientos personales. El hombre, dijo Unamuno, en su misma individualidad, es un producto social. Y lo son también sus sentimientos, sus aspiraciones, sus actos.

Unamuno lo que vislumbra muy lejanamente es un trabajo historiográfico que se haga cargo del hombre correspondiendo a ese su ser sociedad, ser los demás, por debajo de su ser con los demás; es la necesidad de hacer una Historia que no nos falsee el drama de los hombres que han vivido, confundiéndolos con figuras que son más bien figurones hueros, una Historia que nos dé a conocer al hombre que es los otros, que es en los otros, y viceversa; una Historia de radical socialidad. Esto le llevaba a buscar algo, algo que no podía ni siquiera decirse a sí mismo qué era lo que buscaba, una Historia social desde la raíz. A esto le empujaba ese societarismo que constituía su antropología, como ésta le había de llevar también (en las relaciones prácticas con los demás, en los cuales se descubría) al socialismo. Pero Unamuno quería demasiado. Quería en el socialismo verlo y vivirlo como una religión, como una «religación» —usando del bellísimo concepto de Zubiri—, [4] de la misma manera que, errando el camino, hubiera querido alcanzar una Historia social trascendente (que no llegó a fijar, ni a divisar en sus propios perfiles) y por eso estimo que no sin razón habló Unamuno alguna vez de «metahistoria» (en el mismo prólogo de *Niebla).* Pienso que en su imposibilidad de quedarse en ese plano en que un hombre es los otros hombres y lo es en sociedad con ellos, en vida conjunta, nuestro autor necesariamente descendió, arrastrado por su pasión, a un fondo en el que más que el plano en que se desarrolla el convivir, se encuentra

[2] *Véase Laín Entralgo.* La generación del 98; *Madrid, 1945: «De la amargura con que vivieron la historia de España pasaron, insensiblemente, al menosprecio de la Historia»; p. 302.*

[3] *A. Tovar.* Lingüística y filología clásica; *Madrid, 1944; pp. 113 y ss.*

[4] *X. Zubiri.* En torno al problema de Dios; *Revista de Occidente, t. L. 1935; pp. 129 y ss.*

algo así como una masa originaria de la vida humana, eso que él llamó el «protoplasma vital», el fondo, ya sin revés, del vivir esos «abismos de vida que palpitan gigantescamente debajo de la historia». Como no acertó a quedarse en la historia social, la confundió con su supuesta base metahistórica, más allá de la historia, una inaprehensible metafísica, de cuya aventura sólo está a punto de salir en sus últimos años. Es entonces cuando emerge del fondo de la intra-historia y bracea como un náufrago para salir a flote y pudo quizá divisar la zona en que se halla lo que es auténtica historia social y nada más que ésta. No tuvo tiempo para desenvolver ampliamente su último mensaje: una historia social, con la que sale a la luz la intrahistoria comunitaria.

En un artículo de 1916, comentando la expresión castellana «tiempo material», confiesa: «he venido a comprender que hay en efecto, un tiempo material, de continente, el que mide el sol y en el que viven el borrego que pasta y los pueblos sin historia, y un tiempo espiritual que es historia y progreso».[5] Tenemos aquí eso que he llamado tiempo físico y tiempo histórico. Y líneas después de las que acabo de reproducir, añade Unamuno: «donde no hay historia, tampoco hay eternidad en el tiempo vacío. La eternidad no está más acá del tiempo, sino más allá de él... Y es cosa humana, cosa del espíritu. Fuera del espíritu no hay eternidad posible. Y el espíritu es historia».[5 bis] Siguiendo esta cadena de pensamientos que giran en círculo, volveríamos al punto de arranque y tendríamos que continuar diciendo: y como la historia es tiempo, el espíritu es tiempo y si la eternidad es espíritu quiere decirse que es tiempo y lo es coronando el tiempo histórico, más allá de éste; es tradición eterna.

Hemos visto que Unamuno une historia y progreso, en frase antes citada, establece entre ellos una correlación estrecha que les da poco menos que un sentido y un papel equivalentes. Este Unamuno de quien se ha destacado —y luego veremos que con apoyo suficiente— su repugnancia hacia la idea de progreso, es uno de los escritores que en ciertos años de ejercer por escrito su reflexión intelectual, emplea un mayor número de veces la palabra «progreso» en una estimación positiva: figura del tiempo histórico y, como he dicho, sentido de la historia. Es en cierta manera, el tiempo de la acción. Por eso, cuando un pueblo cae en un estado de abandono, de acedia (pensemos en el papel que ésta tiene en la interpretación de la situación de España por los escritores del 98), un pueblo en esas condiciones «es que no tiene sentido del progreso y por tanto no le tiene de la historia»;[6] no vive un tiempo espiritual que es historia y progreso».[6 bis]

Un cierto número de pasajes unamunianos de los que nos serviremos a continuación nos van a revelar que, aproximadamente en el último lustro del siglo XIX, el autor divisa una marcha de los hombres, agrupados en comunidades de hondo carácter existencial que avanza en la dirección de la flecha del tiempo: una neta imagen de progreso.

[5] *«Aquí no ha pasado nada» publicado en «El Día Gráfico», mayo del indicado año. Recopilado en el volumen* Artículos olvidados sobre España y la primera guerra mundial, *edición e introducción de Ch. Cobb. Londres, 1976; p. 38. En junio, 1917, insistirá: la historia no es «sino progreso»* (op. cit., *p. 102).*

[5 bis] *«Ya diré lo que para mí significa histórico, que no es cosa real, sino ideal» («La agonía del cristianismo», en* Ensayos, *t. I; cito por la ed. de Madrid, 1964; p. 960.*

[6] *Estas citas corresponden al mismo artículo de la nota 5, p. 38.*

[6 bis] *Véase* Artículos olvidados, *p. 38.*

Le empuja la misma actitud vital que le lleva a buscar la unión, la religación con los demás en la «gloriosa» Internacional de Trabajadores (como dice en un artículo de 1894) y a buscarla también en el pensamiento, no menos que en el sentimiento, del socialismo. Son años luchadores y esperanzados, en los que se observa —así se ve en los ensayos de *En torno al casticismo*— una crítica enérgica, inflamada, en esos y en otros escritos de las mismas fechas, pero una crítica que por la otra cara es una exaltación no menos cálida de lo que de positivo está detrás de la situación que contempla y en lo que ésta pueda apoyarse para su restauración. Esta actitud arraigará en la relación con el krausismo, que culmina en su amistad con Giner, y en el regeneracionismo de los primeros años, al que verá con simpatía, aunque con distanciamiento, en tanto que lleguen los años de atacar acremente a los regeneradores, excluyendo a Costa. De Costa dijo alguna vez que ciertamente había salido de él la frase de que había que cerrar con siete llaves el sepulcro del Cid, pero quería decir cerrar el sepulcro con siete llaves y antes sacar el cadáver —que sin duda podía galvanizar las energías combativas del pueblo—.

En mi opinión, la entrega al socialismo —que así hay que llamar a su incorporación a este movimiento— le vale a Unamuno el descubrimiento de la historia. Tenía que ser así porque el socialismo responde a una línea de pensamiento historicista. Por eso, resultaba tan absurda la obra, un tiempo famosa, de George Sorel, tratando de apartar a los socialistas de una visión de la historia conforme a una marcha avanzando acumulativamente y perfectivamente hacia el futuro. Según Sorel, «la doctrina del progreso debía surgir naturalmente de las aspiraciones de una clase conquistadora que tenía plena confianza en su porvenir, que se consideraba plenamente preparada para tomar el poder y en cuya cabeza bullían grandes proyectos».[7] Ni que decir tiene que esa clase tenía que ser la burguesía. Pues bien la tesis de Sorel es insostenible en todos sus aspectos. Sabido es hoy que la aparición de la noción de progreso es anterior y hasta muy anterior al siglo XVIII y a la formación de la burguesía ilustrada.[8] Y no es cierto que esa clase —cuya imagen ha sido tan falseada por un trivial marxismo—, responda a tales caracteres en el siglo de la Ilustración (Launay y Guillemot, B. Barber, David Parker y otros, se han encargado de hacérnoslo comprender así). Estimando a la democracia como la forma política inseparablemente unida a la burguesía, afirma Sorel que con la consolidación de aquélla perdió mucho de su interés la idea de progreso y a eso se debería el descrédito en que cayó entre fines del XIX y comienzos del XX, acerca de lo cual cita una obra de dos profesores franceses —los cuales se difundieron mucho, es cierto, aunque carecía de valor—, quienes en su obra *Introduction aux études historiques,* dedicaron quince líneas, y éstas de tono más bien despectivo, a la idea de progreso, una idea que, sin embargo, junto con la palabra que la expresa, no desaparecerá nunca, reconoce Sorel, del programa democrático.[9] De todos modos, tan seguro

[7] Les illusions du progrès, *cito por la ed. de París, 1947; p. 136.*

[8] *Me he ocupado ampliamente de este tema en mi obra* Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea del progreso hasta el Renacimiento, *2.ª ed.; Madrid 1986. Véase Devaille,* Essai sur l'histoire de l'idée de progrès, *París, 1910; J. Bury,* La idea del progreso *(trad. cast.; Madrid, 1971); Nisbet,* Historia de la idea de progreso; *Barcelona (trad. cast.), 1981.*

[9] Op. cit., *p. 265.*

está de su desprestigio —a este punto quería yo llegar—, que según él, la cultura engendrada por el trabajo de los obreros, que se ha de producir apartada de la de los burgueses, debe rechazar servirse de las fuentes que esta última utilizó —la cultura de una de las aristocracias más corrompidas que hayan podido existir, la del XVIII ilustrado— y por eso el pueblo debe apartarse de esta última y considerarse obligado a eliminar de su línea ideológica la noción de progreso.

El hecho es que iba a resultar todo lo contrario. Ya el socialismo premarxista, en cuanto coloca en el futuro la realización de su proyecto de sociedad, viene a ser progresista. Pero al llegar a Marx y a Engels la línea del progreso se constituye en eje del pensamiento socialista. Desde el momento en que Marx divide el proceso de desarrollo de los modos de producción en cuatro períodos que se suceden —asiático, antiguo, feudal y moderno (o burgués)— da al pensamiento con que contempla esa sucesión de etapas un carácter plenamente historicista, con el que quedará sellada la mentalidad socialista, la cual comprende a la sociedad como un modo de ser diacrónico y dinámico. Dejando aparte la comprobación de que las más importantes obras de Marx, son obras de Historia (comprendiendo ese *Das Kapital* que Unamuno cita en alemán, de la que dice poseer los cuatro volúmenes en su biblioteca y presume ante un obrero que le visita de haberla leído entera), contando con los múltiples pasajes en que se manifiesta su pensamiento impregnado de una historia coronada por la visión de ese futuro que conocerá un modelo de sociedad mejor, más justa y libre (algunos de estos pasajes han sido recogidos por Nisbet), no cabe duda de que la noción de progreso es una pieza imprescindible en su presentación de la historia. Esos períodos en la serie de los modos de producción, son, en consecuencia, para Marx, «diversas fases del progreso de la formación económica de la sociedad». Difícilmente puede quedar más en claro que una concepción de proceso lleva de suyo a una interpretación progresiva —o regresiva— de la historia; en cualquier caso, dinámica. Y para los adeptos a una doctrina de transformación progresiva hacia el futuro de la sociedad, sólo la versión progresiva de la doctrina puede tener valor. [10] En medio de una creciente ola de críticas a la idea de progreso, escribe Nisbet, «cualquiera que sea la valoración ética que hagamos del socialismo y del comunismo, no hay en el siglo XX ninguna corriente capaz de rivalizar con éstas en sus afirmaciones del progreso de la humanidad». [11] En definitiva, ambas proceden del tronco marxista y aunque uno se encuentre lejos de permanecer a la sombra del árbol del que son ramas, no se les pueden negar aspectos positivos en la formación de la sociedad moderna. El socialismo, primero con Marx y Engels, luego con Berstein y Kausky, con J. Guesde, P. Lafargue, J. Jaurès, etc., se embarcó en una corriente de entusiasmo por el maquinismo y las conquistas técnicas. Pero, en cualquiera de sus derivaciones, se ha continuado pensando que la liberación del régimen de clases —el cual se está produciendo hoy en los países de socialismo abierto, libre y mesurado, más que en los que siguieron el camino de la revolución— y con el avance hacia un régimen de trabajo vocacional, el progreso moral de la sociedad y del individuo tiene asegurados sus pasos adelante.

[10] Contribution à la critique de l'Economie politique, *trad. francesa; París. 1957: prefacio. p.* 5.
[11] Op. cit., *p. 421.*

Resultado de una línea interpretativa semejante es que en un pensador al que en ningún momento se le puede llamar socialista-marxista, pero sí evidentemente está influido —y diría que profundamente impresionado— por tal corriente, como sucede con Unamuno, tome un gran relieve la idea de *proceso*. Esta idea, necesariamente diacrónica, penetra en Unamuno y constituye uno de los componentes de su concepción del tiempo histórico. Durante un buen número de años se encuentra la palabra proceso en sus obras —mientras que en cambio la palabra y el concepto de «evolución» que en un momento dado le atrajo, se descubre también, pero escasamente, entre sus páginas, más o menos procedente de un eco darwinista—. La noción de proceso le lleva a ver la sociedad dinámicamente en todo momento, salvo algunos años ya tardíos en que la quietud de los grupos humanos elementales le subyuga.

Y esa idea de proceso la recibe del socialismo y la aplica por su parte a éste. Esto le viene del interés por la economía que de un lado se puede medir, calcular, observar sensiblemente y en la que Unamuno —que puso particular empeño en asimilarse un buen conocimiento de la misma— proyecta también su impulso extrarracional de convertirla en sustancia de la vida y de la historia. Son los años en que todavía puede escribir «el socialismo es un momento inevitable en el proceso económico». [12] Las ideas de proceso como tiempo histórico, la inevitabilidad de su curso, la economía como valor de la vida, el socialismo en tanto que ensamblaje de la economía como necesidad y espiritualidad de lo humano. (Alguna vez —más tarde— Unamuno ha escrito una de sus frases que son de siempre en él y que revelan el abismal fondo de su mente: «realidad e idealidad que son la misma cosa».)

En los primeros años de su ejercicio de profesor y de pensador, en un artículo muy representativo de esta etapa, escribe, muy dogmáticamente, que dejando libre a «la verdadera libertad», «dejando que marche libremente el proceso económico», se llegaría finalmente a la eliminación de la propiedad privada y de la acumulación de bienes productivos, se daría paso al régimen del «hombre libre entre hombres libres», y se comprobaría que «la lucha de clases produjo la creación de una sola, noble y digna clase, sobre las ruinas de las castas de privilegio». Unamuno recalca esta cadena de afirmaciones, tan ortodoxas en principio, con el recuerdo de Marx y dando entrada, en su manera de explanar el «proceso», a un eco de Engels. Y nuestro entonces joven maestro salmantino, no duda en asegurar que «desde Marx acá están repitiendo todos los escritores de socialismo científico que el proceso natural e incoercible del régimen industrial moderno nos lleva al socialismo» (ese socialismo, pieza, pues, decisiva del proceso económico, como ha dicho antes). Y con una exageración confiada que el lector no sabe si achacar a una falta de información o a una ligereza en su calurosa manera de expresarse en estos temas (al principio tan entusiasta, años después tan acerbamente negativa), añade: «lo reconocen hoy casi todos los economistas de alguna profundidad de mente». [13]

Esta noción de proceso es y continuará siéndolo, aproximadamente hasta los años 20, básica en el pensamiento unamuniano. En ella se apoyará su manera de entender positivamente la historia (la historia en cuanto estructura empírica de la vida social y huma-

[12] *«Primero de mayo», artículo de 1900, en* La lucha de clases, *O. C., IX, p. 797.*

[13] Utopías, *publicado en* La lucha de clases, *XII —1894; O. C., IX, pp. 482 y 483.*

na, no en tanto que versión relatada del pasado de un pueblo, a la cual puede severamente criticar, como lo hace ante el caso español). La historia como acumulación de vida pretérita que seguirá siempre viva —salvo en un pueblo que renuncie a la historia y al mañana—. Por eso, en el período de la producción unamuniana en que usa con tanta insistencia del concepto de intra-historia, la idea de movimiento y de proceso que en éste se desenvuelve no cesará en ningún momento. «La historia es tradición en progreso, en cambio, en renovación; es contradicción.» [14] Incluso en esos años centrales en que la idea por él desarrollada, de intra-historia le obsesiona, la historia en que esa honda vida silenciosa se proyecta, constituyendo el suelo eterno, profundo, inamovible (sin que esto quiera decir que no cambie) de lo histórico, es también proceso —tradición en progreso—. Y lo seguirá siendo cuando en los últimos años de su obra vuelva a fijar su pensamiento sobre la idea de «historia», como vida viviéndose de un pueblo, y acuda a la «intra-historia» como energía que garantiza la marcha de aquélla. La tradición intra-histórica viene a ser como alimento o combustible que impulsa su movimiento hacia adelante: «sólo un pueblo consciente de su porvenir tiene historia: la historia que digiere, transformándola, la tradición». [14 bis] Y esa transformación, en dirección de la fecha que apunta al porvenir es, como el cambio y la renovación que antes veíamos, fundamentalmente «proceso».

Ese proceso tiene su origen en la conocida influencia marxista, de la que en etapas posteriores se irá apartando, hasta llegar a tomar una actitud beligerante contra el modelo que le sirvió en su fase de partida. Para comprobar la quiebra de la dirección primera en Unamuno, basta observar la actitud de veneración con que en un comienzo escribe el adjetivo «científico» para ligarlo al sustantivo «socialismo», refiriéndose a Marx y sus seguidores. En dos pasajes de los que hemos citado ya se puede comprobar, así como en otro que citaremos inmediatamente. [15] Mientras que desde poco después de iniciada la primera Gran Guerra, empleara un áspero tono de sarcasmo, siempre que se refiera a esa manera de nombrar el socialismo de Marx. [15 bis]

Ese curso llamado, en ocasiones, proceso natural es un cambio histórico sucesivo y

[14] Treitschke sobre España, *La Publicidad, febrero 1917; en* Artículos olvidados, *p. 72. «Aquellos de nuestros trogloditas que conocen algo nuestra historia nacional, que han recibido la tradición que como cosa muerta, como osario de lo que vivió, se transmiten de unos a otros en sus cavernas espirituales adonde no entra el sol del porvenir ni aun el del presente (...) esa historia muerta que no es historia, sino despojo de ella».* —ídem, *p. 73.*

[14 bis] *Artículo citado en la nota anterior, p. 75.*

[15] *Añádese también este otro significativo pasaje: un burgués ironiza sobre ese calificativo que usa el socialismo marxista, y en voz alta comenta «estos hombres llaman a su socialismo, socialismo científico, para distinguirlo de las utopías sentimentales de los forjadores de paraísos terrenales; repiten que sus doctrinas se han deducido del estudio del proceso económico real y efectivo... ¿Es que los afiliados al Partido Socialista Obrero han estudiado científicamente —se pregunta— el proceso económico o han saludado siquiera a la economía política». Unamuno en el resto del artículo (titulado «Ignorancia burguesa»), replica duramente y desprecia a aquellos que se juzgan en cambio expertos en economía y no hacen más que ir repitiendo «la sofística retórica de Bastiat), «Escritos socialistas», ed. y estudio preliminar de Pedro Ribas, 1976, pp. 110-112, y artículo fechado en XII-1894).*

[15 bis] *Se pretendía que el «internacionalismo sólido y fecundo y fuerte era el de Marx. Porque era el científico» (con esa ciencia que sirvió para los submarinos y los gases asfixiantes). Y también «el socialismo traducido del alemán era el científico. ¡Y cómo se les llenaba la boca con esto de científico!» (Artículo en «Iberia», VIII, 1961,* Artículos olvidados, *p. 43). El había sido uno de esos que en su día se hincharon de satisfacción con esa manera de expresarse en el cambio hay un decisivo elemento pasional—.*

sin ruptura, determinado, necesario. Y lo es hasta tal punto que su consideración le lleva a ridiculizar a aquél que sin contar con las condiciones objetivas dadas en cada momento quisiera introducir la técnica, por ejemplo, en un país salvaje; quien así actuara no sería más que «un cándido progresista sin el menor sentido del proceso económico histórico». [16] En esto no puede incurrir nadie que atento al específico carácter de ese devenir, el cual se encuentra sometido a una ley económica, y conocedor de la revelación de la historia bajo la forma que nos da el desarrollo alcanzado por el socialismo, comprenda que no pueden saltarse los pasos del camino a seguir para llegar a producir un cambio. Un cambio es imposible de lograr si no está en adecuada coherencia con las circunstancias que se dan en el momento, en virtud del proceso en cuestión. Unamuno acentúa quizá todavía más esta «necesidad» en el desarrollo de las fases históricas de la economía y de la vida social que el propio Marx. «Si el sentido histórico no fuera tan raro como es, tan raro como el sentido científico en general, pasaría como cosa de clavo pasado lo de que lo que ha sido, ha sido necesariamente, pues de otro modo no podría haber sido y que todo lo que es, es como es y no puede ser de otro modo. Si el socialismo puede aspirar al dictado de científico, es por su sentido histórico, por atribuir los males sociales a un incoercible proceso y señalar su crisis y solución como necesario resultado del proceso mismo económico-social.» [17] Piensa uno que más que los doctores del marxismo, cae nuestro autor en el círculo de ese «encanto mágico que la necesidad histórica ha vertido sobre los espíritus de los hombres desde comienzos del siglo XIX», como ha dicho Hanna Arendt, [18] respondiendo al impulso de las dos grandes revoluciones modernas. También Unamuno con frecuencia apela a la revolución que ha de llegar, paso a paso, eso sí, pero revelando al mismo tiempo su necesidad. Y esa necesidad, insisto en ello, se enuncia más rigurosa, más cerrada en su determinación que en Marx mismo, ya que éste (recuérdese su *18 Brumario de Luis Napoleón)* exige la subordinación a las condiciones dadas por el pasado, pero sobre ellas reconoce que actúan los hombres y siguen una u otra dirección dentro de ese marco que pone la situación. Marx comienza el pasaje de su obra que acabo de recordar, diciendo: «los hombres hacen su propia historia»; Unamuno se pregunta: «¿Hacemos nosotros la Historia o es la historia la que nos hace?», [19] frase en cuya redacción —que no tiene nada de dialéctica, al modo de la de Marx, sino de mera contradicción— es obvio que el peso de la opinión del autor recae sobre la segunda parte.

Para Unamuno la base de ese curso necesario, de este determinismo es la economía. Su entusiasmo por el saber de esta naturaleza es grande y lo son sus reiteradas declaraciones sobre estimarse un pensador muy preparado en el campo de esta ciencia. Nuestro autor se encuentra emplazado en una fase de la historia del pensamiento económico, en la cual, tanto por parte de los que siguen aferrados a la escuela de la economía clásica y consideran el movimiento no intervenido del mercado como un campo de legali-

[16] *«Doctores en industria», 1898, en* España y los españoles, *ed. y prólogo de García Blanco: Madrid, 1955; p. 57.*

[17] *«Sentido histórico», en* La lucha de clases, *II, 1897; recogido en* Escritos socialistas, *ed. cit.: Madrid, 1976; p. 251.*

[18] «Sobre la revolución» *(trad. cast.): Madrid, 1967; pp. 64 y ss.*

[19] *«¿Qué pasa en España?», en «El Mercantil Valenciano», VII-1917,* Artículos olvidados, *p. 109.*

dad que de suyo, por las fuerzas naturales, se cumple en sus más convenientes relaciones, como por parte de los economistas de inspiración marxista que interpretan los fenómenos de la economía como una regularidad sujeta a ley histórica. En uno y otro caso, se trata de un sistema de leyes naturales o socio-históricas en cuyo juego la intervención humana para alterarlas sólo puede engendrar desorden. Ese sistema legal es por consiguiente necesario y por eso es el suyo un proceso natural, como alguna vez lo llama Unamuno: lo natural es necesario y de ahí que la necesidad sea el principio que rige la ordenación del proceso económico.

Su creencia en la economía como base de la vida social (aunque en ningún momento, como veremos, deja de entremezclarla con elementos alógenos de naturaleza muy diferente) viene a proporcionarle, por tanto, un modelo de proceso, inspirado conforme a un modelo de la ciencia natural, siguiendo la línea positivista de la época, al que Unamuno —admirador de Lombroso, de Spencer, entre otros— no se puede sustraer. Pero tampoco puede quedarse en ello, y sin que para él sea obstáculo, como es sabido, incorpora elementos que se apartan del orden legal económico o que entran en éste por vías no racionales.

Unamuno, en un momento dado, debió hacer un esfuerzo grande para llegar a imponerse en cuestiones económicas. En 12 de octubre de 1894, le escribe a Valentín Hernández: «me puse a estudiar la economía política del capitalismo y el socialismo científico, a la vez, y ha acabado por penetrarme la convicción de que el socialismo limpio y puro, sin disfraz ni vacuna, el socialismo que inició Carlos Marx con la gloriosa Internacional de Trabajadores, y a la cual vienen a refluir corrientes de otras partes, es el único ideal hoy vivo de veras, es la religión de la humanidad». [20] Me parece que este párrafo revela una no disimulable confusión sobre estas materias en nuestro afanoso lector: los calificativos que aplica al socialismo así como a la Primera Internacional y la identificación de aquél con una religión, claramente parecen indicarlo. De todos modos, cinco años después publica dos artículos con el título de «La conquista de las mesetas», en donde despliega una serie de escritores economistas que ha leído —Loria, Lavelaye, Schäffle, Rorcher, muchos más, aparte de los clásicos (A. Smith, F. Bastiat, Stuart Mill)—, sin que se pueda decir que haya penetrado mucho en ellos; y saca como consecuencia que el capitalismo se sustenta sobre una plataforma sistemática, a la que hay que desmontar, para superar a aquél. Protesta, como raíz del mal, del monopolio de las tierras, sin cuyo cambio no se hará nada, porque el capital sigue sus propias leyes, con más honda lógica que las teorías de los regeneradores. [21] Por eso hay que conocer los

[20] *Esta carta fue incluida por Hernández. con una introducción seguramente escrita por este mismo. en un artículo sin firma, «Un socialista más», aparecido en* La lucha de clases, *octubre de 1894; se reimprime en el vol. de O. C., IX; la cita en pág. 477. La profesora Gómez Molleda ha descubierto dos trabajos inéditos de Unamuno sobre temas de economía socialista; empieza el segundo: «Después de continuadas lecturas de trabajos acerca de problemas económico-sociales y de una meditación lo más detenida y serena que me era dable acerca de tales trabajos, pensé sería conveniente dar unidad sintética a los frutos de esa meditación y esas lecturas». Gómez Molleda estima que este escrito puede ser fechado poco tiempo después de 1894. Los dos textos y el estudio de la mencionada profesora pueden verse editados en la obra de ésta* Unamuno socialista; *Madrid. 1978.*

[21] *En «La Estafeta». Madrid. septiembre 1899 —recogido en* España y los españoles, *ed. cit.; pp. 71-90; en especial, p. 81.*

sistemas de legalidad del capitalismo y del socialismo para que, operando adecuadamente sobre ellas, se pueda llegar a una revolución económica (alguna vez Unamuno define la revolución como una sucesión de pequeñas evoluciones, otras como una catártica guerra civil) y nuestro «agitador intelectual» propugna una reforma revolucionaria de la propiedad rural, nunca una simple revolución financiera y técnica (parcelación y redistribución de la propiedad de la tierra, sin proceder a su estatalización —programa que queda ya muy separado de lo que Unamuno hubiera podido leer en los economistas del socialismo científico—). [22]

El socialismo va quedando atrás en el pensamiento de Unamuno. Ya hemos visto, algo más tardías en fechas, otras manifestaciones de este desplazamiento ideológico. Siempre había sido su postura quebradiza. Quizá él había ido buscando en esa masiva humanidad del internacionalismo, algo que no encontraría y de ahí sus críticas acerbas, antes de entrar en la organización del partido y estando dentra de ella. María Dolores Gómez Molleda ha señalado dos testimonios interesantísimos. En 28 de mayo de 1893, poco antes de su militancia en el P.S.O., escribe en carta a Pedro Múgica: «Nada de extraño tiene que Tolstoi, Ibsen y Amicis se vayan al socialismo. Nos vamos a él todos los que tenemos abierta el alma a la verdadera realidad. Y adelantará más, según se vaya borrando el rastro del pedantesco e insufrible Carlos Marx y se vayan disipando las garrulerías de Bebel. El socialismo es ante todo una gran reforma moral y religiosa, más que económica, es todo un nuevo ideal...» En 22 de mayo de 1895, dos años después de la anterior, se dirige en estos términos al mismo amigo: «Soy socialista convencido, pero, amigo, los que aquí figuran como tales son intratables, fanáticos necios de Marx, ignorantes, ordenancistas, intolerantes, llenos de prejuicios de origen burgués, ciegos a las virtudes y a los servicios de la clase media, desconocedores del proceso evolutivo, en fin, que de todo tienen menos de sentido social. A mí empiezan a llamarme místico, idealista y qué sé yo cuántas cosas más. Me incomodé cuando les oí la enorme barbaridad de que para ser socialista hay que abrazar el materialismo». [23]

Aparte de algunas referencias a un socialismo indeterminado que mucho después sigue haciendo, Unamuno deberá algo muy importante a esa primeriza etapa suya de «materialismo» marxista (¡qué gran ocasión se perdió nuestro original escritor de decirnos una paradoja como ésta: materialismo que es idealismo histórico! —Y lo bueno es que quizá hoy todos estaríamos de acuerdo con él—). Me refiero a lo que antes ya he dicho: la incorporación a su pensamiento de la idea no de una impropia evolución histórica, sino de un «proceso» histórico, una teoría de la historia como proceso. Y no menos a la sólida contextura de esta pieza, al ir apoyada sobre el sistema del «proceso económico». Esto le hizo, además, tener presente el factor económico en el proceso histórico —aun cuando ya se hallaba alejado del socialismo como partido— y a ello se debe que hasta en los momentos menos favorables, la delicuescencia a la que en ocasiones tiende en su práctica de pensar no disolviera las líneas fundamentales de ésta. Durante muchos años, en sus artículos, sobre todo, pero también en sus libros y ensayos,

[22] *«La Debesa española» febrero 1899 recogido en* Inquietudes y meditaciones, *Madrid, 1957; p. 46.*
[23] *Véase María Dolores Gómez Molleda.* Unamuno, agitador de espíritus y Giner de los Ríos, *Salamanca, 1976; pp. 22 y 23.*

aparecerán referencias económicas y cuando éstas desaparezcan, el efecto que acabo de indicar habrá quedado ya fijado firmemente. En 1895 publicaba Unamuno los cinco ensayos de *En torno al casticismo* y en ellos, aunque pueden ponerse de manifiesto las características contradicciones unamunianas —quizá de algunas de ellas, mejor decir titubeos—, se reconoce ya irreversible lo que va a ser su pensamiento visceral durante más de cuarenta años. Y paralelamente a la aparición de ese pensamiento, en 1896, cuando lanza la protesta que ya hemos visto contra el materialismo económico, publica otro largo ensayo, *La regeneración del teatro español,* que si aparentemente no ha de ofrecer más que un interés literario, lo contiene también, no menos, referido al tema que nos ocupa. No es difícil de entender —con un mínimo conocimiento de su autor— que en ese trabajo ha de poner de relieve el sentido religioso que satura ese teatro en su gran época y toda la cuestión se halla para aquél en reclamar que vuelva a encontrar ese carácter: una religión del pueblo y para el pueblo (afirmación que yo, dicho sea de paso, considero muy dudosa). Pero guarda otro mensaje ese escrito, de manera que en él se presenta un extraño maridaje bien interesante hay: nos dice, «en el fondo de todo lo humano, una base económica y un alma religiosa. El económico y el religioso, en acción y reacción mutua, son los factores cardinales de la historia humana, el cuerpo y el alma de todo ideal vivo, nacido de la unión sustancial de esos factores...»; juzga que algunos «no buscan las razones económicas», y así proceden al modo como respecto a la razón teológica no la ven los que niegan el problema religioso». Para Unamuno, «la economía es la lógica material; la fe, el ideal de toda cuestión». [24] El factor económico opera como un elemento de racionalización, la cual no deja de tener como siempre su raíz en un fondo creencial del pensamiento, del cual es como una de esas respuestas contradictorias que surgen en la mente unamuniana. Con la ininterrumpida y acelerada invasión de ésta por un irracionalismo —que de todas formas siempre quiere ser algo más— se produce un alejamiento y finalmente una desaparición de los elementos de base económica. [25] Pero no desaparecerán definitivamente nunca o por lo menos hasta muy próximo el final de su obra, y en las colecciones de artículos de los años de la primera Guerra Mundial, así como en los de la Segunda República, en los que de la esfera de la convivencia política se ocupan insistentemente, reaparecerán de cuando en cuando ecos de ese factor secundario, incorporados a la mística comunitaria que inflama al autor. Hay un dualismo —más o menos acusado—, en el que el factor ideal llevará consigo todo aquello que corresponde al mundo material, del que Unamuno no se olvida, unas veces queriendo negar, sin conseguirlo, su interés por él, otras para reconocerle un destacado papel en el drama de la vida humana y social. De ahí sus referencias al pan, al trabajo, al obrero (en relación a lo cual, como en todos los escritores del 98, se da en él un predominante interés por la población

[24] *Ensayo citado en el texto, en el vol.* Ensayos, *I, pp. 185-186. En este escrito aparecen ya las palabras y expresiones en que se va a expresar el pensamiento unamuniano: «meollo», «entrañas», «chapuzarse en pueblo», «plasma germinativo», «la primitiva e íntima esencia», «sustancia que nos une», «conciencia colectiva», «intrahistoria», «los abismos de vida que palpita gigantescamente debajo de la historia», etc.*

[25] *Véase Elías Díaz.* Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político; *Madrid, 1968; páginas 95 y ss.*

agraria, aunque a diferencia de tales escritores, se descubre más o menos frecuentemente la presencia del operario industrial).

Pues bien, mi tesis es que en Unamuno hay un arranque de desarrollo de una estimación positiva del *progreso,* debido a la influencia que las lecturas económicas tuvieron sobre él. En definitiva, toda actitud ideológica reformadora que pretende llevar a un mejor estado de la sociedad, mira hacia el futuro y coloca en éste una estimación que es siempre un «más» o un «mejor». Unamuno ve en esa dirección el proceso de la sociedad que amanece y resalta la conexión entre un más de conciencia y de capacidad de cambio en un pueblo, con su actitud porvenirista. En su fase central, mientras que condena a los pueblos inertes y sin mañana: «los pueblos sin historia, inciviles», advertirá que «sólo un pueblo consciente del ensueño del porvenir, tiene historia». [26] La historia traga y se alimenta de tradición, pero se hace hacia el mañana y para el mañana. Contra «las gentes que viven al margen de la historia, fuera de ella, aunque acaso dentro de la tradición» se manifiesta nuestro agonista pensador: «la tradición como algo estático, fijo, dogmático, establecido de una vez para siempre, no es historia, sino escurraja (sic) de ella». [27] Estas frases están escritas ya en fase avanzada, 1917. Pero nos hacen comprender que junto a aquella «tradición eterna» que aparece escoltada con dudosas expresiones sobre la quietud y el sueño propios del concepto de «intra-historia» o la apelación a la tradición reiterada y quieta, luchará nuestro pensador por alcanzar la «tradición viva» y ésta será una marcha en crecimiento, en desarrollo, en progreso. Advirtamos que el progreso es una noción que significa una medida sobre algo para comprobar ese «más» o ese «mejor» a que antes me referí y esto sólo puede ser posible sobre una continuidad, en cierto modo, sobre una homogeneidad. El progreso exige una tradición («sin tradición no es posible progreso alguno») [27 bis] y ésta sólo es tal y no mera inercia, cuando vive progresando, al transformarse. «La tradición es la conservadora y propagadora del progreso; ... sólo que esta tradición de progreso es la tradición viva, la que es manantial, no pozo.»

Para un pensador empujado por el afán de cambiar la sociedad de mañana, como lo es Unamuno —en marcha a una sociedad más justa, más libre, más igual (y para decir esto de una sociedad es necesario que ésta continúe por otra parte siendo la misma)—, hay que considerar que esa sociedad, con más altos valores, ha de desarrollarse y ha de crecer hacia el mañana, digamos que su radiografía ha de darnos un esquema de progreso. Y en un comienzo, esta visión la alcanzó el autor desde su preocupación social, desde el contenido doctrinal socialista de la misma, aunque fuera éste, como he dicho, un tanto confuso. Viene a renocerlo así en un pasaje de carta a Valentín

[26] *En algunas citas precedentes y en otras que veremos en páginas posteriores, aparece el empleo por Unamuno de la voz «porvenir» como una dirección del obrar humano de igual sentido que la de «progreso». Recordaré aquí otro pasaje: «La leyenda extrae de un suceso histórico su alma, el espíritu que quiso encarnar en él»; no importa lo que fue o dejó de ser un acontecimiento histórico, sino lo que se proyectó y cómo se proyectó sobre el futuro: «A las glorias del pasado sustituyamos la gloria del porvenir» (en su artículo «La conmemoración de la Commune», en* La lucha de clases, *1904 —recogido en O. C., vol. IX, p. 887—).*

[27] *«Treitschke sobre España»,* Artículos olvidados, *ya citado; pp. 72 y 75.*

[27 bis] *O. C., t. IX, p. 263.*

Hernández: «Se repite a diario que el socialismo es la imposición, la muerte de la libertad y del individuo, el estancamiento del progreso». Insistiendo en mi punto de vista, vamos a seguir comprobando cómo une Unamuno ambos términos.

Desde los tempranos años de publicista en que busca con ardiente pasión el fondo quieto, pero vivo, de esa vida común de un pueblo y hacia él va su amor de poeta, en Unamuno aparece, en tanto que luchador por una reforma social, socialista, la aspiración de alcanzar a ver una forma de convivencia mejor. En artículo publicado en abril de 1893, hace Unamuno una declaración bien explícita: «Amo el progreso como el que más, me enamora el fomento de los intereses materiales y de la riqueza pública, pero, por otra parte, creo que hay mucho de anómalo y violento en el actual estado de cosas. No me entusiasma la demasía, sino la distribución lo más equitativa posible; no el letargo, sino el crecimiento orgánico». [28] Observemos que la restricción que parece poner a su defensa del progreso, no afecta a éste limitando su alcance, sino a las circunstancias en que se da. Y en un pasaje ligado al anterior, en el que el plural «progresos» con que empieza la frase no va más allá de significar los pasos sucesivos de un único progreso (nunca una pluralidad diferenciada de éstos) advierte: «Los progresos del trabajo suelen ser lentos, pero constantes y fecundos; el agio, por el contrario, sacude, produce alzas enormes y luego trae el ramalazo de reacción. La gota de agua de lluvia, el curso infatigable y tranquilo del arroyo, la labor pacienzuda y oscura de las madréporas, han hecho mucho más por la transformación de esta corteza de tierra en que vivimos los hombres, que los terremotos, las erupciones volcánicas, y las más tremendas sacudidas, verdaderas alzas de la Naturaleza, que como éstas dejan tras de sí ruinas y daños». [29] En esta declaración, Unamuno introduce también una interesante observación limitadora: el progreso es lo contrario de la revolución, es la sucesión de pasos a ritmo lento, pero seguros, frente a la sacudida revolucionaria (Unamuno aprovecha muchas ocasiones para manifestarse en contra de toda revolución, aunque alguna vez aparezca en él la idea de revolución creadora). Pero he de añadir todavía otra cosa. Publica en *La lucha de clases* (noviembre, 1896) tres artículos sobre el tema del progreso. Sus títulos son bien reveladores de la confusión que le domina, pero con ese afán con que —apartado desde el primer momento de la ortodoxia— se quiere apoyar en la religión para llegar al socialismo, a la par que, con suma arbitrariedad, quiere hacer de este último una religión. El primero de esos artículos se titula «Fé en el progreso» y en él literamente escribe: «Uno de los signos en que se conoce al socialista convencido y firme es su inquebrantable fé en el progreso, en la absoluta confianza en que el progreso económico nos lleva a la organización que deseamos... La fé en el progreso entraña la íntima convicción de que no se trata de imponer un capricho nuestro, sino de no oponerse neciamente a la incoercible marcha de las cosas... La fé en el progreso es esperanza en él». Esta frase final nos da ya el título del artículo que sigue: «Esperanza en el progreso». Supone ésta que el progreso equivale al proceso económico necesario que nos ha de traer un estado social de mayor justicia interna y mayores posibilidades de

[28] *«El voto de los pobres» (1893), en* Escritos socialistas, *ed. cit.: p. 92.*
[29] *«A mi amigo X» (1893), en* Escritos socialistas, *p. 82.*

libertad, igualdad y fraternidad» (asume la trilogía de valores de la revolución republicana burguesa, por la que tanto luchará en años tardíos). «Pero hay que tener en cuenta que los primeros factores de progreso somos los hombres»; por tanto, deber de éstos es «no oponernos a él, facilitar su curso natural y quitarle los obstáculos de delante», lo cual equivale a una *cirugía social,* idea que le hace comparar el caso al del parto con forceps. Completando esta insólita aplicación de la trilogía de las virtudes cardinales del cristianismo a la noción de progreso, el tercero y último lleva por título «Caridad en el progreso»: «es la organización económica vigente la que de suyo coloca a los unos como tiranos explotadores, a los otros como víctimas explotadas. Se trata de un régimen económico objetivo que reduce el odio entre personas, para proyectarlo sobre el sistema. Visto así, el socialismo significará la emancipación de los obreros de su esclavitud y la liberación de los patronos de su tiranía que las condiciones económicas vigentes les obliga a mantener». [30]

En el primero de estos artículos que aparecen en 1896 (agosto), en el dedicado al tema de la «fé en el progreso», al sostener que hay que ayudar al progreso de las cosas, sostiene que las cosas cambian y las instituciones también y cambian a mejor, porque aunque su evolución esté sujeta a ley, «evoluciona a su vez esa ley»; los que no lo piensen así «ni tienen la menor noción de historia y del proceso social, ni creen en el progreso», lo que quiere decir que Unamuno en esas fechas ha de creer muy firmemente en él, hasta el punto de poder estimar como algo negativo que merezca ser señalado el hecho de hallarse vacío de esa creencia. Muy tempranamente, respecto a las consecuencias de una crisis que lo aparta de sus primeras posiciones, Unamuno (1898) nos dice que «quien ame el progreso ha de procurar que crezcan y se compliquen las necesidades» y a continuación añade que, sin embargo, no debe sacrificarse la felicidad a la cultura: «debemos hacernos dueños y no esclavos del progreso». Con esto, cultura y progreso quedan identificados, o por lo menos, estrechamente emparentados una y otro. Pero a continuación sigue nuestro autor: «aunque la razón me muestre la necesidad ineludible del progreso, jamás me ha ganado el corazón éste» [31] (lo cual es más grave que una contradicción en relación al amor que declaraba por él).

Veinte años después (1916), llevado de ese agustinismo —que no de San Agustín— en virtud del cual revuelve el mundo de la naturaleza con el más allá de la gracia, Unamuno escribe por dos veces en un mismo artículo esta desorbitada frase: «la santa idea del progreso». [32] Entrado ya en esa línea de pensamiento sobre el progreso, Unamuno se inclina cada vez más a reducir su aspecto técnico económico —cuando no se manifiesta incluso según una estimación contraria a éste— y la amplia a una idea de avance que interpreta la marcha de la sociedad de los hombres conforme un mejoramiento en el futuro. Lo sigue ligando al desarrollo del socialismo durante algún tiempo y a la conciencia de la clase obrera. Comprueba que los sentimientos de fraternidad se desarrollan y expanden: «este progreso camina a borrar los sentimientos de patriotismo exclusivista y a corroborar los de solidaridad humana y este progreso avanza gracias a

[30] *Recogidos en O. C., t. IX, pp. 646-651.*

[31] *«Hay que crear necesidades», en* Inquietudes y meditaciones, *Madrid, 1957; pp. 36-37.*

[32] *«Aquí no ha pasado nada», en «El Día Gráfico», mayo, 1916, en* Artículos olvidados; *pp. 38 y 39.*

la comunidad de ideal que la comunidad de sufrimientos ha engendrado en las clases desheredadas de las naciones todas». [33] En carta del mismo año, dirigida a Clarín, recordada por Pérez de la Dehesa, se reconoce Unamuno apartado del «socialismo marxiano» y pretende llegar a que el socialismo sea una verdadera religión. Razón para explicar que esta transformación es necesaria, la constituye el triste espectáculo humano que ofrecen quienes se aferran a lo contrario. ¿Y qué es aquello que Unamuno les echa en cara?: la negación del progreso en que incurren. ¿Se contiene en una noción de progreso moral o ha dado paso a un progreso trascendente, de alcance escatológico? Como yo estimo que Unamuno, apuntando siempre a este último, no logra aproximarse a él, nos encontramos en un momento de transición: la fase del progreso espiritual. Escuchemos sus propias palabras. «¡Qué falta de fe en el progreso y qué falta de *humanidad*». [34]

Parece en las referencias recogidas hasta aquí que el autor habla del progreso social y del progreso humano o espiritual —así lo llama él—. Mas no cabe duda de que para llegar a una sociedad mejor en el aspecto de las relaciones sociales y del goce de los valores humanos como la que se supone, hacen falta unas mejoras técnicas, un progreso de esta última naturaleza. Cabe discutir cuál de las dos es primera y cuál es la que viene en segundo lugar, cuál es causa y cuál efecto. Creo que es disputa inútil, porque son papeles que se invierten de un caso a otro, es decir que la relación causa-efecto es reversible. Sin embargo, Unamuno coloca de ordinario en posición de dependencia al progreso técnico. Pero en los años de sus primeros escritos, hace una defensa de este progreso técnico y aunque varíen algunos aspectos queda el núcleo de la idea.

Por entonces, son ya muchos los nombres que han rechazado esa idea sobre la marcha del tiempo histórico a la que se ha llamado progreso desde el siglo XVIII. En primer lugar, en cuanto al progreso de los espíritus; pero también y cada vez más al comprobar, según algunas opiniones, las nocivas consecuencias que sobre el hombre y la sociedad ejerce, también respecto al progreso material. Georges Friedmann recoge en sus páginas los nombres de quienes ya en el siglo XIX formularon una estimación adversa, fuera del orden político, contra el progreso y el progresismo. Figuran entre ellos Ch. Fourier, Carlyle, Renan (este último apartándose de su racionalismo y su cientifismo, rechaza el entusiasmo por los adelantos y beneficios que había de traer la ciencia, los cuales habían sido en etapa anterior exaltados por él). Otros más, cuyos nombres son de interés recordar: Tocqueville, H. Poincaré, P. Duhem, Bergson, Schopenhauer, Burckhardt, Nietzsche, etc. [35] De este último cita una significativa frase Nisbet: «debemos seguir adelante, bajando escalón por escalón hacia la decadencia». [36] Y aunque los que han hecho relación de escritores leídos por Unamuno no recuerdo que lo citen, creo que hay que mencionar a Georges Sorel, cuya obra *Les illusions du progrès*, debía seguramente conocer, ya que circuló pronto en España, si bien no se tradujera

[33] La lucha por la vida, *en O. C., t. IX, pp. 487-488.*

[34] *Carta a Clarín, mayo, 1895, cito por Pérez de la Dehesa, «Política y sociedad en el primer Unamuno», Madrid, 1966; p. 59.*

[35] La crise du progrès, *París, 1936.*

[36] *«Historia de la idea de progreso», ya citada.*

hasta 1904. Yo he encontrado el nombre del que llama Jorge Sorel, a quien califica con sorprendente impropiedad de «sutilísimo pensador» en un trabajo suyo de fecha ya avanzada; pero lo que de él recoge ni pertenece al libro citado, sino a su otra obra, no menos famosa —no por sutil, sino por testimonial— *Reflexiones sobre la violencia,* recordándole por el mito de la «huelga general» que Sorel introdujera en la ideología sindicalista. [37]

Sin embargo —he de insistir todavía en ello— Unamuno en sus primeros ensayos, se muestra pleno adepto a la idea de progreso y no sólo en el plano espiritual, sino en el técnico o material. Ya lo hemos visto en páginas atrás, con textos que llevan fechas muy variadas, empezando en 1896 y continuando intermitentemente. En ese año indicado, en tiempo ya de su efervescencia mental —de esa crisis que, como es bien sabido, ha sido señalada por Sánchez Barbudo—, [38] Unamuno da en *La lucha de clases* un artículo de extraño título e interesante contenido, «La máquina esclava»: elogia la capacidad de producción que la máquina ha traído a la industria, aunque no en el campo porque el obrero agrícola sufre una explotación mayor debido al régimen de propiedad de la tierra; pero en la industria, los explotadores de los obreros han conseguido esclavizar la máquina y por eso «la primera condición para un verdadero progreso industrial, para aliviar el trabajo humano, es la libertad de la máquina» —liberarla, que sea de todos: [39] máquina, progreso, producción industrial, claramente el pensamiento de Unamuno se dirige y lo acepta al progreso material, necesario para el progreso social. Poco después, en el mismo lugar y año publica otro artículo con título todavía más explícito: «Progreso maquinista»: hay que cambiar las condiciones económicas para que se expanda a fondo «la invención y el uso de las máquinas progresivas», ya que «el progreso de la técnica, de la mecánica aplicada... depende del progreso económico, de la cuestión obrera; es efecto y no causa de este segundo progreso». [40] En la tercera de las conversaciones que integran con otros ensayos su volumen de *Soliloquios y conversaciones* considera positivamente que se pueda decir de un pueblo «que está preocupado de su prosperidad material, de sus adelantos en industrias, artes y trabajos, de su civilización». Semejantemente a como vimos antes que hablaba del socialismo como religión, dirá ahora que «la ciencia, la verdadera ciencia, puede ser y es una religión», «¿acaso —se pregunta— hay mejor manera de honrar y dar culto a Dios que investigando humilde y sinceramente en los secretos del universo en que se nos manifiesta?» [41]

[37] *Artículo de la serie de los titulados «Comentario» que publicó en el periódico «El Día», noviembre, 1917* (Artículos olvidados, *p. 132). Hay alguna otra mención de G. Sorel, intrascendente.*

[38] *«La formación del pensamiento de Unamuno. Una experiencia decisiva: la crisis de 1897», en «Hispanic Review», 1950; t. XVIII.*

[39] *Artículo citado en el texto. O. C., IX, p. 590.*

[40] *Artículo citado en el texto. O. C., IX, p. 618.*

[41] *Obra citada en el texto, ed. de Madrid, 1979, pp. 29 y 30 —la obra se publicó por primera vez en 1911; los escritos que la componen no van fechados, pero han de pertenecer a la primera década del siglo. Un dato curioso: en esos años, a los que corresponde el discurso en la Universidad de Valencia (del que me he ocupado en otro lugar), hace el siguiente comentario de Darwin: «aquel santo y sabio hombre que se llamó Darwin, espíritu sereno, ecuánime y magnánimo si los ha habido...»— (véase la segunda de las dos páginas citadas al empezar esta nota).*

No cabe duda de que su mentalidad no es, conforme se revela en estas mismas palabras, la que se da en las grandes figuras de la ciencia moderna, pero ahí está, una vez más, la aceptación de los beneficios del progreso técnico.

Era la época en que se difundía la concepción de la ciencia como una técnica para el progreso, concepción divulgada bajo los nombres de Taylor, Edison y H. Ford, que suponía un alto desarrollo del maquinismo, una producción fuertemente incrementada por la introducción de procedimientos mecánicos, la mecanización del mismo trabajo humano, el constante esfuerzo inventor. [42] Los tres nombres citados son de personajes admirados por todos los pueblos en las mismas fechas en que Unamuno escribe los ensayos y artículos que vengo citando. Es de destacar que en Unamuno —por lo menos yo no he encontrado otra cosa— no haya la menor mención de la gran ciencia que se desarrolla con el protagonismo del átomo, ni hay asomo en él de las repercusiones que en el pensamiento está produciendo la asombrosa y «verdadera ciencia» de la física cuántica. Y sin embargo, Unamuno no se atreve, durante ese primer cuarto de siglo de su producción intelectual, a oponerse de frente a esa otra ciencia al servicio del progreso; porque acepta —a diferencia de otros nombres que he citado— la fuerza de la mentalidad progresiva, aunque en el fondo no sea la suya.

No olvidemos que dentro de ese período que venimos considerando y que llega aproximadamente hasta la guerra del 14, aparece su escrito «Credo optimista» (1913). [43] Se trata de una declaración de su conciencia de progreso referido a su presente, contra alguien que lo ha tachado de ser un pesimista. «Creo —contesta él— en el progreso general humano y en particular de España», en el progreso material como en el espiritual (y con ello en múltiples mejoras que se entretiene en ir enumerando: biológicas, médicas, económicas, sociales, demográficas, morales, científicas, etc.). Pero, eso así, añade que nada de eso puede acallar el dolor de tener que perder esa vida en que tales adelantos se dan: la eternidad o nada. Al final ya de la fase —en esos años en los que estampidos de la guerra europea hacen temblar su pluma y alteran más de una vez la línea de su pensamiento— Unamuno que con tal acritud y violencia se manifestara contra el estado moral y social de los españoles, contra la clase de sus gobernantes, esos técnicos de la «politiquería»; durante esas fechas en que, sin medir la agresividad de sus palabras, pone al descubierto la vergüenza de que se mantenga a España, más que neutral, indiferente ante una contienda de la libertad de los pueblos contra los secuestradores de la misma; por tanto, en pleno conflicto —en diciembre de 1916, año para él de convulsiva exasperación—, hace una significativa afirmación: frente a su negra estampa del mundo oficial, reconoce que empieza a ver una nueva España en la que «con su evidente progreso en el orden material, en lo económico, en industria, en comercio, en artes, en bienestar, empieza a apuntar, aunque sea debilísimamente, una más fuerte civilidad, y ante esta situación protesta de «los que tanto hablan del atraso técnico de nuestra agricultura —y técnicamente ésta, a pesar de los pesares, progresa aquí mucho—», lo que no avanza es el progreso social (y el autor escribe por esas fechas una serie de artículos en los que denuncia con especial dureza la situación en el campo,

[42] *Véase G. Friedmann*. op. cit., *p. 140.*
[43] *Incluido en la colección «De esto y de aquello». Buenos Aires. 1954. t. IV. pp. 128-132.*

no sólo del obrero, sino del labrador rentero, cuyos esfuerzos, cuyas mejoras, se las arrebata el dueño de la tierra, un inútil personaje que quizá es senador o diputado).[44]

Me interesaba detenerme en estos textos periodísticos por lo vibrantemente que se mantiene en ellos el interés por el progreso material, dado lo que le sigue preocupando la situación económica de las clases trabajadoras, que antes le llevara a un partido de acción política revolucionaria y ahora a desatar una campaña de prensa inusitadamente virulenta. El progreso material es deseable, es un factor de renovación humana, junto con las otras formas de progreso, lo que quiere decir que hay que luchar por él y hay que reconocer que algún movimiento favorable a él se está dando en España.

Pero Unamuno, con esa dualidad irreparable con que vive su relación con el mundo, después de haber puesto al descubierto su línea de aceptación y aun de exaltación del progreso material, muestra otra línea opuesta de negación del mismo. Si de la primera, nos ha dicho que procede de su razón, de la segunda nos dirá que mana de su corazón. Y es esta segunda la que crece y se ensancha, aunque la otra, reducida y escondida, no desaparece. En esos mismos años en que le hemos oído exaltar el progreso material, desearlo para España y pedir que nadie obstaculice su avance, escribe una interesante carta a Joaquín Costa (diciembre, 1898) en la que le felicita por el Manifiesto de la Cámara Agrícola y a la vez que se ofrece para cualquier papel que pueda cumplir en esta campaña progresista, agrega que se reconoce poco inclinado a «una sumersión en el mundo exterior», «del que me encuentro —añade— más alejado cada vez».[45] Es sin duda un año de interna desolación, lo que no impide que su pasión polémica y su agresividad intelectual dejen de manifestarse. Unamuno parece retirarse hacia una línea efectivamente pesimista que tantas veces se le achacó y manifiesta un cansancio hacia el problema de la transformación material del país. Cuando Azorín, Baroja y Maeztu le envían el texto del *Manifiesto de los tres* (documento decisivo en relación a la crisis de ese mismo año), les contestará: «Aunque no me parece mal ni mucho menos la forma concreta que piensan dar a esa acción social, en ella no podría ayudarles más que indirectamente, porque ni entiendo de enseñanza agrícola nómada, de ligas de labradores, ni me interesa... lo de la repoblación de los montes, cooperativas de obreros campesinos, cajas de crédito agrícola (aquí las hay) y los pantanos, ni creo sea eso lo más necesario para modificar la mentalidad de nuestro pueblo... No espero casi nada de la japonización de España... Lo que el pueblo español necesita es cobrar confianza en sí, aprender a pensar y sentir por sí mismo y, sobre todo, tener un sentimiento y un ideal propios acerca de la vida y de su valor».[46]

No deja de sorprender un tanto que el autor acuda a esa imagen de la «japonización» de España, cuando era el modelo de América el que ocupaba el primer lugar en el desarrollo del mito de la tecnificación. Tal vez sea un eco de la que fue sorprendente victoria japonesa sobre el Imperio de los Zares. Quizá pensaba que de esa forma, la frase

[44] *Los dos artículos últimamente citados pertenecen a la serie de los «Comentarios» aparecidos en «El Día». diciembre 1916* (Artículos olvidados, *pp. 60 y 62).*

[45] *Publica íntegro el texto de la carta Pérez de la Dehesa,* op. cit., *p. 127.*

[46] *Citada por María Dolores Gómez Molleda, «Los reformadores de la España contemporánea». Madrid. 1966; p. 398.*

adquiría un velado carácter irónico. En cualquier caso, es una de las primeras declaraciones francamente adversas al progreso de la tecnificación, que desde esa fecha se repetirán, coincidiendo con otras de signo contrario. Estas últimas —es decir, las que implicaban una estimación favorable de la imagen de un movimiento progresivo—, ya nos son conocidas, por el ejemplo de las que quedan citadas. Recogeré algunas que entrañan un rechazo.

Unamuno, en 1898, muestra un repudio duramente expresado de la idea de progreso: «suele ser el progreso una superstición más degradante y vil que cuantas a su nombre se combaten» y considera que esa idea, a la vez que otra muy próxima a ella —hasta el punto de que suelen andar juntas—, la de «evolución», constituyen «el producto inhumano de la última etapa del paganismo». Y la base de esta condenación no procede en él, como era de esperar, de un análisis del proceso histórico que dé como resultado tener que negar la marcha hacia adelante, sino de comprobar que se ha llegado por la vía de esa aceptación a la enunciación de la fórmula ideal de un progreso abstracto, en el fondo vacío, y lo que había de tomarse como medio se ha convertido en fin y en ídolo. «¡Progresar por progresar, llegar a la ciencia del bien y del mal para hacernos dioses! Todo esto no es más que avaricia, forma concreta de toda idolatría, hacer de los medios fines.»[47] Desde la perspectiva de este pasaje, parece hablarse de una pretendida subversión del puesto del hombre, expresada con frases que contienen reminiscencias bíblicas. Pero es otra cosa: el fin puede ser esa insubordinación, pero los medios que a ella se aplican y cuyo éxito mismo la provoca nos lleva a la versión de ese puro progreso de la vida material del hombre; en dos palabras, de ese puro progreso técnico. Y eso no. En el mismo ensayo en que figuran los pasajes que acabo de transcribir, leemos también —y la leemos tres páginas antes— esta pregunta insólita: «¿Viven mejor, con más paz interior, los ciudadanos conscientes de una gran nación histórica, que los aldeanos de cualquier olvidado rincón? ¿los obreros de Nueva York que los trabajadores de El Toboso?» Está claro que la diferencia entre estos dos grupos humanos depende del instrumental técnico que para todos los aspectos de la vida tienen a su disposición unos y otros; pero no depende de ese instrumental vivir mejor. En consecuencia, la pregunta anterior equivale a preguntarse si las mejoras técnicas se corresponden o van en sentido inverso a la deseable situación de paz interior (observemos que la comparación entre las gentes de un país que está en el centro de los acontecimientos políticos y económicos del mundo y los de un rincón apartado que no mete ruido nos sitúa en el plano de la intrahistoria, como corresponde a la fecha del ensayo al que los fragmentos pertenecen). Y Unamuno se contesta: «¡Maldito lo que se gana con un progreso que nos obliga a emborracharnos con el negocio, el trabajo y la ciencia!» (naturalmente, se refiere a un trabajo industrial, mercantil, etc., en cualquier caso que no sea un elemental trabajo agrario, ya que éste corresponde a la intrahistoria de una sociedad tradicional, como sabemos). Unamuno llega a aceptar como positivos y más valiosos los que se llaman estados de atraso e ignorancia; con éstos, los hombres «saben mucho de lo que ignoran» —un saber de fondo, inexpresable, intraconsciente—

47 *«La vida es sueño»*. Ensayos, *I. pp. 231 y 232.*

mientras que en cambio los innovadores regeneracionistas ignoran casi todo lo que importa saber. [48]

¿Por qué en la segunda década del siglo, arremete Unamuno contra los «regeneracionistas»? Desde luego, no contra Joaquín Costa, a quien, por su proyecto de penetrar, a través de la literatura popular, del derecho consuetudinario, de la economía tradicional propios y peculiares de las diferentes regiones españolas, esto es, —tal como lo ve Unamuno— por haberse lanzado a la empresa de penetrar en el fondo de la tradición viva, de la intrahistoria, confiere el nombre de «archiespañol». Pero los regeneracionistas han abandonado ese aspecto del programa de Costa y han hecho del «regeneracionismo» una política de mera atención al progreso externo, técnico, material. Nuestro gesticulante pensador, que toma la pluma siempre erigido en pedagogo nacional, clama contra semejante plan de reformas que no será más que falsificación, y levantándose contra lo que en fechas anteriores hemos leído en sus páginas, rechaza todo programa de progreso exterior, a base de imitación del mundo civilizado. Ahora se muestra irreductible enemigo de convertir a un pueblo (en este caso, al pueblo español) en un país moderno, provisto de una cultura moderna. [49] (Luego veremos los cambios que esto supone en el uso y estimación de los términos *cultura* y *civilización* en su vocabulario literario.) Por seguir a estos regeneracionistas según tal fórmula, ahora dice precisamente «arriesgamos nuestro progreso». [50] Y pensando en la línea de quienes pretenden captar a la opinión con tales fórmulas, agresivamente exclama: «¿Hay algo, en efecto, más ridículo que el progresismo?» —estas palabras son de 1911—. [51] Dentro del período que hemos acotado comprobamos que Unamuno pasa de una fase en la que estima que el progreso técnico llevará al progreso social —etapa de su socialismo «científico», del que luego abomina— a una segunda fase en la que estima que el progreso social ha de alcanzarse conforme a las condiciones de la tradición viva, de la intrahistoria de un pueblo; de lo contrario, con una fórmula científica y universal, tan sólo se logrará anular a ese pueblo.

Y hay ocasiones en las que Unamuno mucho más tarde todavía se sirve —y se sirve alguna vez con un aparente carácter positivo— de la voz «progreso». Así cuando en 1918 contempla la situación en que se encuentra el socialismo marxista, alude a «su escaso progreso» (contra lo que en años anteriores, de entusiasmo por Marx y la Internacional, había pronosticado) y le acusa de que «por el camino del materialismo se haya despeñado, hasta llegar a ser una doctrina imperialista y de servidumbre e incivilidad». [52] Es obvio que aquí el progreso que hubiera podido obtener el socialismo sería un resultado positivo puesto que achaca al socialismo haberlo perdido por la mala senda en que se ha introducido. En otra alusión a este punto, que tan duramente critica en una línea ideológica estimada por él un día como «científica», se descubre una

[48] *Ensayo citado en la nota anterior. p. 229.*

[49] Op. cit., loc. cit., *«Ahora le van con la cantinela de la regeneración empeñados en despertarle otra vez de su sueño secular»* —Idem, id.

[50] *«La locura del Doctor Montarco».* Ensayos, *I. p. 507.*

[51] *«Andanzas y visiones españolas». Madrid. 1929; pp. 19-29 (el escrito es de 1911).*

[52] *«Concepción idealista de la historia» («La Nación». de Buenos Aires. marzo 1918). recogido en O. C.. IX. p. 1552.*

valoración francamente desfavorable de la noción de progreso. Comentando un libro de Ricardo Rojas, se desata contra gentes «de un innoble materialismo que les lleva a confundir el progreso con la civilización».[53] También aquí el progreso puede parecer de algún modo un crecimiento, más no sólo se ve exento de un nexo con valores, sino enlazado a algo tan negativo para Unamuno como el materialismo, al que, muy alejado ahora de sus primeros años de escritor, llegará a considerar tan condenable.

Al rechazar que se confunda el progreso con la civilización, hemos de preguntarnos que quiere decir en tal caso «civilización». Partiendo de su origen lingüístico, para Unamuno este término, como el de civilidad, en tanto que proceden de «civil», tiene el alto valor que ofrece esta última palabra, en cuanto hace referencia a bienes, instrumentos, modos de coexistencia y manifestaciones del espíritu humano objetivadas y socializadas, que ha conseguido un pueblo tener a su disposición, producidas con el sello de la mano humana. La civilización ha sido quizá la muestra de progreso más continua y eficaz de que se dispone en la sociedad. «Lo que ha progresado han sido las ciencias, las artes, las industrias, las instituciones sociales, los métodos e instrumentos y no la capacidad humana individual, la sociedad más bien que el individuo, la civilización más que la cultura.»[54] La cultura no es algo que se vaya formando el individuo, no es algo que éste herede hecha, sino principalmente aquel desarrollo de su espíritu que procede de la acción sobre el mismo por parte de la civilización. «De la civilización se condensa la cultura, precipitado de aquélla.» Pero las civilizaciones se desintegran, de la misma manera que se integraron y al caer una civilización «se libertan las culturas». «Todas las civilizaciones sólo sirven para producir culturas y que las culturas produzcan hombres. El cultivo del hombre es el fin de la civilización.» «Y al cabo de los siglos la civilización oprime a la cultura que nos ha dado.» Es necesario entonces ayudar a una civilización a descomponerse, dejando paso de otra... En consecuencia, «hay que ayudar a la segregación y fomentar el proceso descompositivo; hay que libertar la cultura de la civilización que la ahoga; hay que romper el quiste que esclaviza al hombre nuevo». En medio de este rosario de frases queda otra que es fundamental para acabar de entender el proceso, conforme al esquema unamuniano: «un hombre nuevo es una nueva civilización». Con esto queda cerrado el círculo: la civilización preexistente en cada tiempo y lugar, ha ido segregando una cultura; con su asimilación se forma el hombre que es un producto cultural y tras esto un producto de la civilización.[55] El cambio de circunstancias en el medio civilizado en que vive impulsa al hombre a transformar la civilización, adecuándola a la nueva situación que toda clase de factores han constituido, y cuando una civilización acaba porque las transformaciones sufridas han descompuesto su estructura, el hombre, con la cultura que de las precedentes ha recibido crea a su vez otra civilización. La concepción de una pluralidad de civilizaciones —a diferencia de la «civilización» general, única, que creyó descubrir el siglo XVIII— junto a la

[53] *«Educación por la Historia».* Ensayos, *II, p. 1081.*

[54] *«Civilización y cultura», en* Ensayos, *I, p. 305. En la primera edición de este trabajo aparecida en el vol. III de la serie de* Ensayos *publicados por la Residencia de Estudiantes, consta en la portada de este volumen la fecha de 1916; por tanto, el ensayo citado debe ser poco anterior.*

[55] *Ensayo citado en la nota anterior, pp. 306-310.*

idea de su caducidad, desaparición y sustitución por otra, que de Spengler a Toynbee se ha desenvuelto ampliamente, aparece, como vemos, en Unamuno, por lo menos esbozada —y sin duda, con cierta confusión—. Yo creo que al pensar que la civilización es el campo del progreso, Unamuno, a pesar de sus épocas de negación de la idea del mismo, ha conservado siempre, de manera más o menos subterránea, la presencia de ese esquema de marcha hacia el porvenir.[56]

A mi modo de ver, surge aquí una dificultad difícil de entender y que, en cualquier caso, descubrimos en la línea de pensamiento unamuniano que acabamos de exponer. Si la condición humana no progresa, ni la cultura por tanto que forma en parte al hombre, si el hombre nuevo con su nueva cultura hace una civilización nueva, la cual sí tendrá capacidad de progresar, aunque acabe por desaparecer, resulta de ello un corte en el proceso que no queda claro. Porque si la obra del hombre individual es poco menos que inerte, ¿de dónde sino de ese hombre puede proceder su condición de progresiva? De ese hombre que si se puede considerar individualmente, en su propia individualidad lleva el ser social, y si es sociedad el progreso de ésta es progreso de aquél. De otra parte, si la civilización progresa y es capaz de proporcionar al hombre medios cada vez más perfectos, con los que aquél forma y transforma su cultura, ¿cómo es que al hombre le está negado el progreso? La condición humana individual —nos dice— no ha progresado, lo cual afirmado en estos términos, de manera tan terminante, sin matizar, a través del largo paso de civilizaciones progresivas, es tanto como sostener que le está negado el progreso. Yo creo que no. Lo que sucede es que Unamuno maneja dos conceptos de progreso. En la frase anterior sólo ha tenido en cuenta uno, el del progreso material, y a lo sumo ha estimado tan solo las consecuencias especiales del mismo, la esfera de las instituciones, del arte, etc., mas ha dejado fuera a ese otro concepto que es el de progreso espiritual. En un artículo en *El Imparcial* (1915) dejó escrito: «cambia y progresa el pensamiento». Y esto es ya todo un paso nuevo.[57]

Para unos pensadores, observa R. Nibet, progreso es un lento y gradual perfeccionamiento del saber sobre las cosas naturales, de los conocimientos técnicos y científicos y de los instrumentos con que se enfrenta el hombre a los problemas que la naturaleza o la sociedad le plantean (este sería el progreso técnico en el campo de la civilización); para otros, el movimiento de avance que podemos llamar progreso se refiere al enriquecimiento del individuo en sus virtudes morales y espirituales, y, desde tal punto de vista, al perfeccionamiento cada vez mayor de la naturaleza humana.[58] Unamuno conoce y se sirve abundantemente del primer concepto, pero con el tiempo va pasando su preferencia al segundo. Ese progreso que se da en el interior de los hombres es el que le interesa cada vez más, a medida que se aleja de sus años socialistas y es al que se refiere cuando, a partir de la segunda década del siglo, emplea el término de progreso

[56] *Este citado ensayo de «Civilización y cultura», acaba con estas palabras: busquemos «la santa energía creadora, energía orientada siempre al porvenir; porvenir, único reino del ideal»; p. 310.*

[57] *En* Artículos olvidados, *p. 30.*

[58] *«Historia de la idea de progreso» (trad. cast.), ed. cit., p. 21.*

espiritual, aunque, en fechas anteriores, se encuentren antecedentes de esta segunda noción. Alguna vez nos ha salido al paso y ahora tratamos con algún detenimiento de ella.

En un artículo publicado en *El Día Gráfico* (1916), bajo el título «El alma y el Estado», nos dice su autor que la condición política —o social— del hombre no es un fin es «un medio para su progreso», para «su indefinido progreso espiritual».[59] Ello nos lleva a pensar que el progreso técnico, material, es cosa que se alcanza en sociedad. Pero hay también en ella un progreso espiritual en el que el hombre, el ser humano, aparece como el primer protagonista.

En la etapa de pensamiento centrado en la línea de intrahistoria, la noción de progreso se resiste a la presión del irracionalismo que le circunda en ella, pero Unamuno la fuerza, y no renuncia a utilizar esa noción, aún a trueque de confundir sus perfiles conceptuales. En *La tradición eterna* en donde todo gira en torno a esa idea de intrahistoria. Unamuno nos dice: «mientras pasan sistemas, escuelas y teorías va formándose el sedimento de las verdades eternas de la eterna esencia... Sobre el suelo compacto y firme de la esencia y el arte eternos corre el río del progreso que la fecunda y acrecienta». Y no cabe dejar de recordar uno de los párrafos más cruciales —y esencialistas— en la obra de nuestro gran agonista: «Esa vida intrahistórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna»[60]. «No cabe conocer esta sino a través del progreso[61]. Y si esa vida subterránea es para Unamuno la vida por esencia, recordemos que también para él vivir es progresar: por eso «la historia es progreso»[62].

En otra de las primeras ocasiones también en que penetra en el hondo y oscuro cauce de la intrahistoria, ámbito de la violencia asimiladora y creadora, escribe nuestro filósofo-poeta: «el esfuerzo que llevan a cabo, a fin de imponerse mutuamente, unos hombres o unos pueblos a otros hombres o pueblos, es el resorte más vigoroso del progreso, es el empuje más fuerte del enriquecimiento mutuo»[63].

Con motivo de una excursión a unas montañas, Unamuno medita y aconseja desde las cumbres: «Deja la civilización del ferrocarril, el teléfono, el water-closed, y llévate la cultura en el alma. La civilización no es más que una cáscara para proteger las pulpas, el meollo que es la cultura»[64]. Y en otro momento, páginas después del mismo libro, *Andanzas y visiones españolas*, afirmará, «la civilización es una cosa y la cultura otra»[65]:

[59] Artículos olvidados, *p. 32.*

[60] *En el volumen I de los* Ensayos, *pp. 37 y 38 —su fecha es 1895—. Este párrafo que se encuentra en los primeros escritos que publicó Unamuno, es una buena comprobación de ese «esencialismo» suyo del que ha hablado Blanco Aguinaga.* El Unamuno contemplativo, *México, 1959; p. 49.*

[61] *«Discípulos y maestros», mayo 1916, en* Artículos olvidados, *p. 36.*

[62] *«Aquí no ha pasado nada», ya citado, p. 38. A pesar de los veinte años transcurridos, en lo profundo de su pensamiento hay una interesante continuidad. Es de subrayar que Unamuno, en un momento de rectificación y de vuelta al europeísmo, provocada por la sacudida intelectual y política que sufre en los años de la guerra europea, advierta que «sólo con los métodos científicos europeos, es posible conocer la tradición para hacerla progresar, es decir, vivir», «Discípulos y maestros», p. 36.*

[63] *«Más sobre la crisis del patriotismo» (1906),* Ensayos, *I, p. 814. No es fácil de entender cómo surge aquí la corriente ni en qué consiste la función del progreso. Pienso que hace referencia al movimiento de avance hacia sí mismo, hacia la originalidad distintiva de cada uno.*

[64] *«Volviendo de la cumbre» (1911), en el volumen* Andanzas y visiones, *Madrid, 1922; p. 23.*

[65] *En el ensayo «Salamanca» (1914),* Andanzas y visiones, *p. 141.*

Volvamos a preguntarnos: ¿qué quiere decir la palabra «civilización», ahora y aquí, en el contexto de la frase que acabamos de leer? Yo creo que ese conjunto de recursos con los que puede desenvolverse mejor la convivencia. pero creo también que, a partir de 1913-14, ha habido un cambio importante en el significado de la misma[66]. A fuerza de repetir una y otra vez la conexión «civil» —«civilidad»— «civilización», Unamuno ha llegado a remontar la noción de civilización que exponía en sus comienzos como conjunto de instrumentos, instituciones y artes, de que disponen los hombres en una sociedad —tal como aparecía en un pasaje de *Civilización y cultura* que ha sido citado antes— y sin perjuicio de que pueda quedar la supervivencia de la misma en alguna rara ocasión, ahora viene a significar la formación moral, espiritual, social, humana, del ciudadano tal como debe ser preparado éste para una sociedad mejor. Seguramente esta transformación se deba a sus intensas preocupaciones políticas de la época de la Guerra europea y de los años de la dictadura del general Primo de Rivera en España. que tantas preocupaciones, destierros y otros sinsabores le costaron. Por eso, ahora pone por encima al «hombre civil», lo prefiere al «hombre culto», formado conforme a la «cultura» de su anterior concepto de civilización (no me cabe duda de que, en esta como desestimación de la voz y el concepto de cultura influyó la procedencia germánica que impropiamente atribuye a la idea de la misma en los años de su enardecida germanofobia). Por eso, en un pasaje, de expresión muy cálida, sobre ese ejemplo de «hombre civil», que fue en su opinión Mazzini, comentara en la versión castellana de *Cómo se hace una novela:* «ahora me percato de nuestro grande error de haber puesto la cultura sobre la civilización, o mejor, sobre la civilidad»[67] (en realidad, creo que la nueva actitud venía de atrás).

Ahora —y este ahora hay que referirlo a los alrededores de 1914 — las cosas toman otro aspecto. Son fechas de grave tensión que preludian el conflicto armado. Unamuno nos deja testimonio de su estado de espíritu, en el cual creo ver una toma de posición contra lo que piensa que representa Alemania, aunque desapasionadamente nos parecería más bien un estereotipo inglés.[68] Y poco después, en carta a Romain Rolland (así como en su ensayo *Salamanca* de la misma fecha, que ya he citado), es a la cultura a la que atribuye aspectos negativos que antes recaían sobre el otro campo: la cultura, le dice a su amigo francés, debido a su origen germano, «n'est que technicisme, statistique, quantitativisme, anti-spiritualité»[69]. Y en el mismo año condena, en otro escri-

[66] *En un escrito de 1900, «Ideocracia», había esta distinción: «la civilización que nos envuelve y facilita la vida». «la cultura que nos llena y fomenta la vida interior»,* Ensayos, *I, p. 253.*

[66 bis] *«Comentario», en «El Día»* (Artículos olvidados, *p. 71).*

[67] *Ed. de Madrid, 1966; p. 159.*

[68] *En carta a Jiménez Ilundain (agosto de 1915), le confiesa: «Yo no le oculto que hago votos por la derrota de la técnica y hasta de la ciencia, de todo ideal que se contraiga al enriquecimiento, la prosperidad terrenal y el engrandecimiento territorial y mercantil» (cit. por L. Granjel,* Retrato de Unamuno, *Madrid, 1957; pp. 130-131). Unamuno identifica esos valores materiales que rechaza con el germanismo, contra el que muy pronto se mostrará beligerante.*

[69] *Reproducida en* Artículos olvidados, *p. 5 —lleva fecha de octubre de 1914.*

to, «el absorbente tecnicismo del final del siglo XIX» [70]. El progreso se hallará ahora en el perfeccionamiento de la sociedad civil.

Hay que resaltar que desde después de la Guerra europea se quiebra el entusiasmo por el progreso técnico o material y aparecen las críticas acerca de la desvalida situación del hombre interior [71]. Spengler, comparando el «espíritu telúrico» de la gente del campo con el espíritu de la gran urbe, reflexiona sobre que la urbe significa «el cosmopolitismo ocupando el puesto del terruño, el sentido frío de los hechos a la veneración de lo tradicional; significa la irreligión científica como petrificación de la religión del alma» [72]. También Toynbee —sabida es su relación intelectual con Spengler— sigue la doble vía de una pluralidad de civilizaciones y la inclusión preferente en este concepto, no del instrumental técnico, sino del tipo humano que resulta, lo cual le lleva a exponer la siguiente sugestiva tesis: «una serie de reacciones triunfantes sobre retos sucesivos debe ser considerada como una manifestación de crecimiento, si, a medida que la serie se desarrolla la acción tiende a desplazarse del medio exterior físico o humano al foro interior de la personalidad o de la civilización en desarrollo. En tanto que continúe en crecer debe cada vez menos contar con los retos de fuera que reclamen respuestas sobre un campo de batalla exterior y de más en más con retos presentados por sí misma a sí misma, en un campo íntimo. El crecimiento significa que el individuo —o la civilización en progreso— tienden a convertirse en su propio medio, su propio retador y su propio campo de acción» [73]. También G. Barraclough sostiene la pluralidad sucesiva de civilizaciones, pero niega toda herencia acumulativa entre ellas y por tanto todo rasgo de progreso.[74] Unamuno sigue, de una parte, el modelo plural de «civilizaciones» con una vinculación genética que él imagina y por eso no resultan en él incompatibles diversidad de civilizaciones y línea de progreso.[75]

La distinción y separación de caminos entre una ciencia y una técnica que avanzan

[70] *Dada su teoría sobre el valor catártico de la guerra que he expuesto en otro lugar («El papel de la violencia en el pensamiento de Unamuno», aparecido en «Historia 16», número conmemorativo del X aniversario de la Revista), escribe Unamuno en el mismo artículo: «Se me ha metido en la cabeza —no sabría decir por qué— que de esta sacudida (se refiere a la guerra del 14) va a resultar una nueva oscilación en el péndulo de la cultura» (véase su artículo «Investigación», en «El Día Gráfico», 1914, en* Artículos olvidados, *p. 9).*

[71] *Después de una larga bibliografía de crítica de la idea que nos ocupa, en 1933 escribía M. García Morente, en su «Ensayo sobre el progreso»: «buen número de los males que aquejan hoy a nuestra humanidad proceden de la excesiva inocencia con que profesamos nuestra fe en el progreso»* (Ensayos, *Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1945; p. 141). He aquí otro interesante testimonio que nos da el tono de la época: «Para sobrevivir a la era de la máquina, tenemos más necesidad que nunca de aferrarnos al pasado mediante la historia y la tradición... (necesitamos) el mantenimiento de una cultura más acentuada y profunda que nunca, incluso que la de la mejor época del humanismo. Sería el único medio de volver a tomar contacto con nuestro ser profundo, con nuestro verdadero yo del que la ciencia exclusivamente racional nos aleja cada vez más, en detrimento de nuestro destino» (Louis Weber, «La machine et son serviteur», en la* Revue de Synthèse, *VI, París, 1933). Véase también G. Friedmann,* op. cit., *pp. 260 y ss.*

[72] La decadencia de Occidente *(trad. cast.), Madrid, t. I, p. 57. Añade Spengler otro aspecto: «el dinero como factor abstracto, inorgánico, desprovisto de toda relación con el sentido del campo fructífero y con los valores de una originaria economía de la vida»,* loc. cit.

[73] L'Histoire. Un essai d'interpretation *(trad. francesa), París, 1951; p. 232.*

[74] La historia desde el mundo actual, *trad. cast., Madrid, 1959; pp. 273 y ss. El original inglés lleva un título mucho más expresivo de la situación histórica en la que esta problemática se plantea:* History in a changing World *(apareció en 1957).*

[75] *Civilización y cultura, repetidamente citado. Reitero que su primera edición es de 1916.*

externamente al hombre y una civilización que camina adelante por su interior se fue haciendo cada vez más clara en Unamuno. Y el pensamiento europeo de los años entre 1915 y 1935 siguió también esa dirección y se esforzó por potenciar el desarrollo de la civilización como perfeccionamiento humano. Georges Friedmann se entregó a ello, sosteniendo que a medida que crece el adelanto de la técnica, a medida que con ella se fortalece en su campo la racionalización, se van separando más progreso mecánico y progreso social que antes se consideraban unidos y se exaltaban a un tiempo [76].

Unamuno no sólo sienta esta diferenciación, sino que llega en esa nueva fase a enunciar un principio de oposición posible: «Puede uno avanzar sin cambiar... Cabe progresar sin mejorar íntimamente» [77]. Algo semejante a lo que más tarde sostendrá Toynbee: «Descubrimos casos de perfeccionamientos técnicos allí donde las civilizaciones permanecen estáticas e inversamente ejemplos en los que la técnica permanece estática mientras que las civilizaciones se hallan en movimiento —bien hacia delante, bien hacia atrás— ». Progreso de la técnica y civilización no van al unísono, sino a veces en sentido contrario [78]; pero la segunda es la que hace al hombre.

La misma manera de ver la cuestión se descubre en Jaspers, aunque quizá con tonos más pesimistas: «En ciencia y en poder técnico el camino adelanta sin cesar, a un paso sigue otro, toda nueva adquisición se puede transmitir idénticamente y pasa a ser propiedad de todos. Con ello corre a través de la historia de cada cultura y de todas las culturas una línea de adquisición creciente, limitada, empero, al conocimiento y poder impersonal y de general validez (...). En esta esfera, la historia universal puede concebirse como una evolución en línea ascendente, con retrocesos y pausas, claro está, pero, en su conjunto, con un constante aumento de lo adquirido al que contribuyen los hombres y los pueblos y que, por esencia, es accesible a todos e incluso llega a ser propiedad de todos. Entonces se ve la historia como la sucesión de estos grados de progreso en cuyo punto más alto se encuentra el presente». Pero ésto no pasa de esta línea. «El ser mismo del hombre, el *ethos* del hombre, su bondad y su sabiduría no progresan» [79]. Esta dualidad es muy propia de la época. Se da en Toynbee [80], en Ortega [81], etc. Unamuno participa de estas tan difundidas negaciones del valor del progreso técnico, pero tiene algo más que decir. Unamuno, menos pesimista de lo que se ha dicho (en defini-

[76] La crise du progrès, *ya citado, p. 157. Como otros que hemos citado antes y muy especialmente el propio Unamuno, se pregunta también un sociólogo como Friedmann: «¿qué se puede esperar de este tecnicismo limitado, apologista de la máquina, pero incapaz de considerar el destino de los hombres que libera?»,* loc. cit.

[77] *«Españolidad y españolismo», fechado en Salamanca, diciembre 1916; recogido en* España y los españoles, *ya citado, p. 170.*

[78] Op. cit., *pp. 217 y 221.*

[79] Origen y meta de la historia *(trad. cast.), Madrid, 1950; p. 270.*

[80] *«Nada más fácil para el comercio que exportar una nueva técnica occidental. Le es infinitamente más difícil a un poeta o a un santo de nuestros países hacer que prenda en un alma no occidental la llama espiritual que ilumina la suya». «L'Histoire», ya citado, p. 50.*

[81] *Ortega diferencia las dos esferas (véase* Meditación de la técnica, *curso en la que fue Universidad Internacional de Santander, 1933); pero el hecho de hablar de técnica de la materia o de la naturaleza y técnicas del alma —por mucho que esto último sea en sentido figurado— mantiene un enlazamiento (cito por la ed. de Madrid, 1982; p. 96). Por otra parte, Ortega, con frecuencia y desde temprana fecha, refiere el progreso a la vida humana: «el progreso de la vida humana será real si las metas ideales a que las referimos satisfacen plenamente» (O. C., t. II, pp. 162-163); «el progreso no necesita ser absoluto, para ser absolutamente, es decir, efectivamente progreso», se refiere al campo del saber humano (O. C., t. VI, p. 408).*

tiva, para cuando es crítica negativa tiene siempre otra posibilidad de recambio), insiste una y otra vez en otra dirección, la del progreso que él llama espiritual —quizá a este específico tipo de progreso hubiera sido mejor llamarlo humano—. En fecha muy temprana, en 1904, ya nos había dicho: «es necesario repuesto de locura, llamémoslo así, indispensable para que haya progreso; de no ser así, se produciría «ese desequilibrio sin el cual llegaría pronto el mundo espiritual a absoluto reposo, es decir, a muerte»[82]. Hay, pues, para él, pese a otras declaraciones en contrario, un progreso del mundo del espíritu que vivifica a éste y a ese tipo de progreso no lo critica nunca, aunque llegará un momento en que se olvide también del mismo. Seguirá, por lo pronto, muchos años hablando de él y otorgándole un valor fundamental en la existencia de los humanos. Repetiré una frase ya recogida antes; merece la pena: «Cada hombre no ha sido creado para las relaciones políticas como su fin más alto, sino para el indefinido progreso espiritual, habiendo sido colocado en relaciones políticas como en un medio para su progreso»[83]. Con lo que la sociedad misma queda subordinada a este último, en el destino del hombre.

Se explica, después de lo que acabo de exponer, que, procediendo a una innovación en su terminología, nos diga que «el progreso es un valor civil, no religioso». Y aparece de ese modo, una nueva expresión, la del «progreso civil» que se repite en la misma obra en que se lee la frase anterior, *La agonía del cristianismo:* «el progreso civil, histórico, no es un itinerario del alma a Dios».

Esto nos anunciará ya en fecha avanzada, más bien tardía, que, aunque siga afirmando su presencia, dado que cada vez le embarga más plenamente la preocupación religiosa, se muestre más alejado de un tema que tanto se había reiterado en su obra: el progreso espiritual, el progreso civil llega a ser, desde ese momento, para Unamuno, la doctrina del sobre-hombre de Nietzsche, y no puede, en consecuencia, llevarse al terreno de la última perfección interna según él: la santidad no progresa, no se puede ser más santo hoy que en el siglo XI.[84] Tampoco el progreso civil es una marcha que lleve «adentro», ese último lugar que era lo que él buscaba —aunque su ardor político le hiciera durante años silenciar el tema en todos sus escritos de carácter social, tan numerosos.[85]

[82] *«La locura del doctor Montarco»,* Ensayos, *t. I, p. 514.*

[83] *«El alma y el Estado», publicado en «El Día Gráfico», IV-1916 (recogido en* Artículos olvidados, *p. 32).*

[84] La agonía del cristianismo, *fechado, en versión francesa, en París, 1924; versión castellana ampliada del autor, 1930 —cito por la edición del vol.* Ensayos, *I, pp. 999 y 1000—. Sin embargo, en un momento dado, tratando de fundir una idea de avance, de progresión hacia adentro, que le era tan cara, con la consideración religiosa que llega a convertirse en él en la única válida, en 1912 —en su ensayo «Rousseau, Voltaire, Nietzsche»— había intentado soldar religión y progreso: «el elemento más genuino y eficazmente revolucionario, es decir, progresista, el resorte más enérgico de todo progreso es el entusiasmo religioso, es la fe, y el elemento más genuino y eficazmente conservador, la rémora más grande a todo progreso espiritual es el sentido racionalista. Es la ilusión lo que hace avanzar a los pueblos». («Contra esto y aquello», Madrid, 1912, en el vol.* Ensayos, *t. II, p. 128). Se trata de una típica arbitrariedad unamuñesca, propia de un pensador agonista; en ningún caso, se puede ver aquí una contradicción de carácter dialéctico, ausente siempre en Unamuno.*

[85] *«¡Adentro!», 1900, en* Ensayos, *I, pp. 237 y ss. En Unamuno subyace siempre la propuesta de un caminar que no es ni adelante, ni atrás, ya que esto es cosa de progresistas o retrógrados, sino de buscar el enriquecimiento del alma avanzando hacia adentro —sólo que en sus artículos de compromiso político hace pasar delante la mejora de la sociedad, el progreso de las condiciones materiales y espirituales de vida y no encuentro indicio alguno de que al proceder así no sea sincero—.*

Por eso, en Unamuno, junto a esa línea que acepta la noción de progreso, que habla de una sociedad mejor, que habla de intereses económicos y de la convivencia política, hay otra que sale a la luz pronto, pero que, en pugna con la primera, tarda en imponerse. Es la de la meditación sobre la muerte, la caducidad de la vida, el dolor de abandonarla un día, la angustia en la «espera y esperanza» de la inmortalidad, y la necesidad de la religión para soportar la existencia. Contra los hombres que marchan «confiados como si marcharan por suelo firme», en esa trágica experiencia de su vida personal, quiere avisar a otros hombres contra esa su vacía seguridad. «Quiero que duden, quiero que sufran, quiero sobre todo que se desesperen, quiero que sean hombres y no progresistas. La desesperación, aunque resignada, es acaso el estado más alto del hombre». Por eso, dirigiéndose a su supuesto interlocutor, le habla así: «tú me parece que eres un optimista, o por lo menos un hombre que cree que el progreso aliviará las penas humanas; tú hablas con cierta unción de la noble cruzada del pensamiento y de la gran empresa de la cultura y yo creo que lo mejor que esta empresa tiene es hacernos olvidar que hemos nacido y tenemos que morir».[86]

En *El sentimiento trágico de la vida* (1913), dirigirá a sus lectores esta pregunta: «¿He de volver a repetir lo que ya he dicho sobre todo eso de fraguar cultura, de progresar, de realizar el bien, la verdad y la belleza, de traer la justicia a la Tierra, de hacer mejor la vida para los que nos sucedan, de servir a no sé que destino, sin preocuparnos del fin último de cada uno de nosotros?»[87]. Y lo cierto es que nuestro gran agonista había escrito sobre todo eso y no contra todo eso, muchas, muchísimas páginas, en libros y en periódicos y las seguiría todavía escribiendo algunos años, aunque entre las rendijas apareciera oportunamente también en fechas anteriores, esa supeditación a la meditación sobre la muerte y sobre la eternidad, o mejor, inmortalidad (porque «eternidad» es algo que Unamuno a veces parece contemplar aquí, en el mundo terrenal).

En ese mismo año, que acabo de citar, tan pródigo en escribir, Unamuno, desdiciéndose de la positiva valoración de la máquina que había hecho en otros artículos, escribe un relato fantástico, titulado «Mecanópolis»: es el caso de alguien que en sueño cree contemplar una absurda y monstruosa ciudad en la que se ve habitando, cuyos pobladores son máquinas, donde todo, la más pequeña operación, resulta inútilmente mecanizada. Seguramente, el relato es literariamente de lo menos valioso del autor, pero tiene interés porque deja marcado un máximo, antimaquinista. No queda el menor hueco siquiera para plantearse el tema del progreso espiritual, porque éste es cosa humana y en el ámbito de esa ciudad no quedan hombres; al despertar de este escalofriante sueño, se halla en una aldea poblada de beduinos, cuya humanidad le libera de la angustia pasada. «Y desde entonces —declara el personaje que es representación

[86] *«Soliloquios y meditaciones», p. 39 (como ya he indicado al citarla por primera vez, esta obra se publica en 1911). En ella, tres páginas después de haber afirmado «todos contribuimos al progreso, todos, tú siguiéndolo, otros resistiéndolo», se hace el autor esta pregunta: «¿Y si después de todo, amigo, todo eso del progreso y de la disciplina y de la ciencia no fuese más que una triste ilusión más?» (pp. 36 y 39). Yo pienso que después de la crisis señalada de 1897, entre 1911 y 1913 coagula otra matizada actitud de Unamuno que continúa hasta su regreso del último exilio.*

[87] *Ed. cit., pp. 98 y 99. En la famosa entrevista con Azorín que tuviera lugar en el año crítico de 1898, Unamuno se preguntaba: «¿para qué he de luchar por la emancipación de los hombres que al morir vuelven a la nada?» (véase Pérez de la Dehesa,* op. cit., *p. 76).*

del autor— he concebido un verdadero odio a eso que llamamos progreso y hasta a la cultura, y ando buscando un rincón donde encuentre un semejante, un hombre como yo, que llore y ría como yo lloro y río y donde no haya una sola máquina y fluyan los días con la dulce mansedumbre cristalina de un arroyo perdido en el bosque virgen.» [88]

Esta frase final que guarda cierto sabor pseudo-rousseauniano, caracteriza, en la imagen de la vida que presenta a la meditación del lector, esa última posición suya que, iniciada relativamente pronto y reapareciendo en ocasiones separadas, resulta, por la vía de la contradicción que tanto satisfacía a Unamuno, plenamente compatible con la reaparición también enérgicamente positiva de las ideas del progreso y de la historia. En realidad, aquellos dos primeros —la quietud y la eliminación del tiempo histórico— son situaciones diferentes, que Unamuno estima como de «salirse de la historia»; pero salirse de la historia —nos dice en otro lugar— es tanto como sumergirse en la naturaleza y quedarse sin un para qué [89] Es la quietud del que permanece en su dormir, sin escuchar el ruido de la historia, sumido en el sueño de la vida, fundido con el alma de la montaña, el alma del lago, el alma del pueblo de la aldea». [90]

Pero el propio Unamuno no se reconoce en esa estampa de vida silenciosa. La suya fue por el contrario una vida agitada, a veces hasta enardecida, haciendo escuchar bien alta su voz en todas las ocasiones críticas. Él mismo se presenta en su papel de persona decidida a zarandear, sacudir, gritar, a fin de sacar de su letargo a los dominados por pasiva somnolencia. No es esta, precisamente, la actitud de la gente que vive silenciosa, reducida al mínimo su capacidad de movimiento, instalada en un tiempo detenido que ni siquiera pasa al ritmo del reloj. El es, en fin de cuentas, todo lo contrario, lanzado toda su vida apasionadamente al ataque polémico. Y de ahí, que a un hombre cuyos medios de comunicación más propios son la poesía y el lenguaje filosófico, se le vea con frecuencia vociferando en la plaza pública contra todos aquellos que permanecían presos más que de la muerte, de la no-vida. Su participación en las discusiones de la época de la Restauración, con duras acusaciones en materia tan ruidosa como la política; o en el período de la crisis del 98, con un tono más violento que ninguno de los otros que pretenden cauterizar las heridas tan graves del momento; o en los años de agitador mental, entre 1910-1913, denunciando toda clase de lacras; o en su estado de violencia, en ocasiones frenética, durante los años de su propaganda, tan germanófoba cuanto aliadófila, en la Guerra europea; o en el penoso período de sus lamentos de dolor patrióticos y sus voces de guerra lanzadas en sus escritos contra el dictador Primo de Rivera, acompañándose de sus gestos para llamar la atención y atraer a la batalla desde su exilio en Lanzarote y Francia; sus desilusionadas y fustigantes advertencias respecto a determinados aspectos de la política republicana, que pueden verse hoy en ar-

[88] *Artículo citado en el texto, recogido en* De ésto y de aquello, *t. II, pp. 454-458.*

[89] *«La cruz de hierro de la guerra», en* El Imparcial, *1915* (Artículos olvidados, *p. 31).*

[90] San Manuel Bueno, mártir, *ed. cit., p. 75. Ejemplo de ese vivir intrahistórico que se pasa en el inconsciente soñar es el de esa zagala que de lo alto de la montaña se refleja en el lago (montaña y lago que son imágenes tan repetidas por Unamuno): «esa zagala forma parte de las rocas, las nubes, los árboles, las aguas, de la Naturaleza y no de la Historia»* (San Manuel Bueno, *p. 54), el mundo sin cambio, sin progreso, sin pasado ni futuro, el eterno presente en quietud.*

tículos publicados por entonces en *El Sol* y en *Ahora.*[91] «Su labor periodística en aquellos años, escribe el reciente editor de los mismos, V. Ouimette, nos revela también la otra faceta del hombre, en oposición eterna, intransigente e implacable.»[92]

Y ésta es la más peculiar posición de Unamuno, pregonero de duras críticas en el ágora, poeta-filósofo del dolor que no cambia en lo más adentro de su alma. En *Cómo se hace una novela* (no en balde habló el autor, en el prólogo a esta obra, de las escalofriantes congojas de las mañanas de soledad en que escribió estas páginas, estando en París —1925—), figura una respuesta desafiante de Unamuno: «Existen desdichados que me aconsejan dejar la política. Lo que ellos con un gesto de fingido desdén, que no es más que miedo, miedo de eunucos o de impotentes, o de muertos, llaman política y me aseguran que debería consagrarme a mis cátedras, a mis estudios, a mis novelas, a mis poemas, a mi vida». Pero él contesta que sus cursos universitarios, sus novelas, sus versos, sus estudios, son política; que en ellos se trata de luchar por la libertad, la justicia y la verdad —esos valores que, en estas páginas mismas, hemos visto afirmar a nuestro polémico pensador que su encarnación avanza a impulsos del progreso—.[93]

Todavía en *La agonía del cristianismo,* Unamuno, en un breve prólogo que en 1930 escribió para la edición en castellano, se encuentra comprometido con problemas, tesis, actitudes que con frecuencia ha tomado a lo largo de su vida y, aunque sea dándoles un matiz nuevo o presentándolos por otra cara se ve arrastrado a hablar de ellas. Y es más, se ve obligado —en el campo de las cuestiones políticas, sobre la sociedad, en materia de lo que todavía es general llamar la «cuestión social»— solidariamente con los otros, a propagar ideas y procurar difundir afirmaciones, no solamente porque lo ha hecho otras veces y por fidelidad a su propia persona de otros tiempos, sino por un motivo mucho más profundo; porque aunque él en esas fechas haya dejado de tener ciertas ideas, de participar de ciertas creencias, supone que para la gran masa de los hombres, para el pueblo silencioso e intra-histórico, en virtud de esa unanimidad comunitaria en que basan su coexistencia y con ella soportan la vida, les es necesario seguir manteniendo ese tejido creencial del que él íntimamente quizá se ha desprendido. Regresa del exilio en tierra francesa a su España «y me volví para reanudar aquí, en el seno de la patria, mis campañas civiles, o si se quiere políticas. Y mientras me he zahondado en ellas he sentido que me subían mis antiguas, o mejor dicho, mis eternas congojas religiosas, y en el ardor de mis pregones políticos me susurraba la voz aquella que dice: Y después de ésto, ¿para qué todo? ¿para qué? Y para aquietar esa voz o a quien me la da, seguía perorando a los creyentes en el progreso y en la civilidad y en la justicia y para convencerme a mí mismo de sus excelencias».[94] Este párrafo tiene para mí una gran importancia, una importancia decisiva para cerrar la interpretación de la figura humana e intelectual del autor: en primer lugar, queda en él constatado lo que tenía de algo que le he atribuido antes, esto es, que a pesar de sus circunstanciales rechazos de la idea de progreso en la mayor parte de su obra y de su actividad pública,

[91] *«Ensueño de una patria. Periodismo republicano 1931-1936». ed. y prólogo de V. Ouimette. Valencia. 1984.*

[92] Op. cit., *p. 17.*

[93] *Ed. cit.. p. 166.*

[94] *Ed. cit.. p. 943.*

consideraba Unamuno que había hecho la defensa y contribuido a mantener viva en la mente de los demás la creencia en el progreso, y también que, pese a sus vacilaciones y a sus dudas él mismo participaba de ella (esa inestabilidad creencial le hizo pasar de empezar aceptando la idea de progreso técnico o material, económico, a la del progreso espiritual y civil). Y nos cuenta también que al quedársele vacías esas nociones de progreso y otras semejantes, sobreponiéndose a su estado interior, continuó hablando de ellas, difundiéndolas, reforzándolas en las mentes de los creyentes en las mismas, sin duda porque estimó que era mejor manera de obrar esforzarse por mantener en los demás un suelo creencial, apoyados en el cual sus vidas discurrían sin zozobra, seguras, tranquilos en su estado interno. Más valía que siguieran así que no romperles esa sólida apoyatura y derribarlos en la duda, o mejor en el sin sentido de sus propias vidas. Tenemos aquí una anticipación, como dato autobiográfico, de lo que luego será, vamos a verlo, el problema del sacerdote sin fe, pero con inmensa caridad hacia su pueblo, al que llama San Manuel Bueno.

Para terminar, ocupémonos un momento de una de sus más conocidas novelas breves, *San Manuel Bueno, mártir.* Difícilmente se habrá encontrado un escritor que llegue al final de su obra a un planteamiento más congruente con lo que fuera su andadura literaria, su dolorosa reflexión (su martirio) a lo largo de tantos años de escribir, sacando descubrimientos hallados en el fondo de la intra-vida, con más nuevo y dramático interés. Un escritor que sin duda recorre a través de su abundantísima producción, un camino con revueltas y altibajos, pero que ya al término de su tarea consigue un testimonio de su sentimiento trágico de la vida, un sentimiento tan sincero, tan hondamente arraigado, tan conclusivo de la compleja experiencia vital que de él ha logrado comunicarnos. Aparecerán después algunas otras obras menores, pero son restos, pequeños fragmentos que han quedado sin emplear después de haber aparecido en 1933, *San Manuel Bueno, mártir,* que cierra la larga serie de ensayos destinados a plasmar su íntima tragedia interna de vivir y vivir en los otros y con los otros y de vivir su muerte.

Sabido es que el argumento de esta novela no es otro que el testimonio del interno dolor de un sacerdote que ha perdido su fe y comprende el daño que haría a sus feligreses gritándoles que ha dejado de creer, que no hay nada, nada, y dejándoles cara a cara con la vida que en su elementalidad y en su vacío les resultaría insoportable, les haría infelices. Por eso, martirizándose por dentro a sí mismo, fingiendo un elevado fervor religioso que le ha abandonado y violentándose para que no sospechen su situación, sigue hablándoles de lo que esos pobres aldeanos han oído hablar toda la vida y conservándoles fervorosamente el apoyo irreal, pero eficaz, de sus existencias y de su comunidad de pueblo. Frente a la afirmación de la vida mundana que el camino del progreso supone, hacer dormir al pueblo para que, sin despertar, no experimenten la duda angustiosa de su trágica no inmortalidad. «Piensen los hombres y obren como pensaren y como obraren, que se consuelen de haber nacido, que vivan lo más contentos que puedan en la ilusión de que todo ésto tiene una finalidad.»[95] Un obrero que vuelve

[95] *Cuando la joven que se ve penetrada también de la torturante incredulidad de don Manuel, le pregunta a éste por qué hablar de pecadores y de pecado, su confesor le responde, recordando las conocidas palabras de Calderón: «Ese es, hija, nuestro pecado, el de haber nacido», p. 63. Según él hay que mantener al pueblo lejos de conocer esto para que siga feliz. El fin que se persigue es que puedan continuar en la ignorancia siendo felices los hombres, cuando en tantos pasajes de otros escritos abomina del deseo de felicidad.*

de la emigración y en conversaciones con don Manuel se siente arrastrado por él, un obrero nacido y unido al pueblo, y que fuera de su tierra apartada, y como trabajador en el seno de su sindicato, ha llegado a ser un hombre de clara conciencia, descubre un día el secreto del párroco: éste, al morir, le encarga que siga su misión en el pueblo: hablarles de manera «que se consuelen de vivir, que crean lo que yo no he podido creer»; «que duerma y que sueñe». Su discípulo le recuerda con devoción: «él me curó de mi progresismo», él le apartó de «los que no creyendo más que en este mundo esperan no sé qué sociedad futura y se esfuerzan en negarle al pueblo el consuelo de creer en otro».

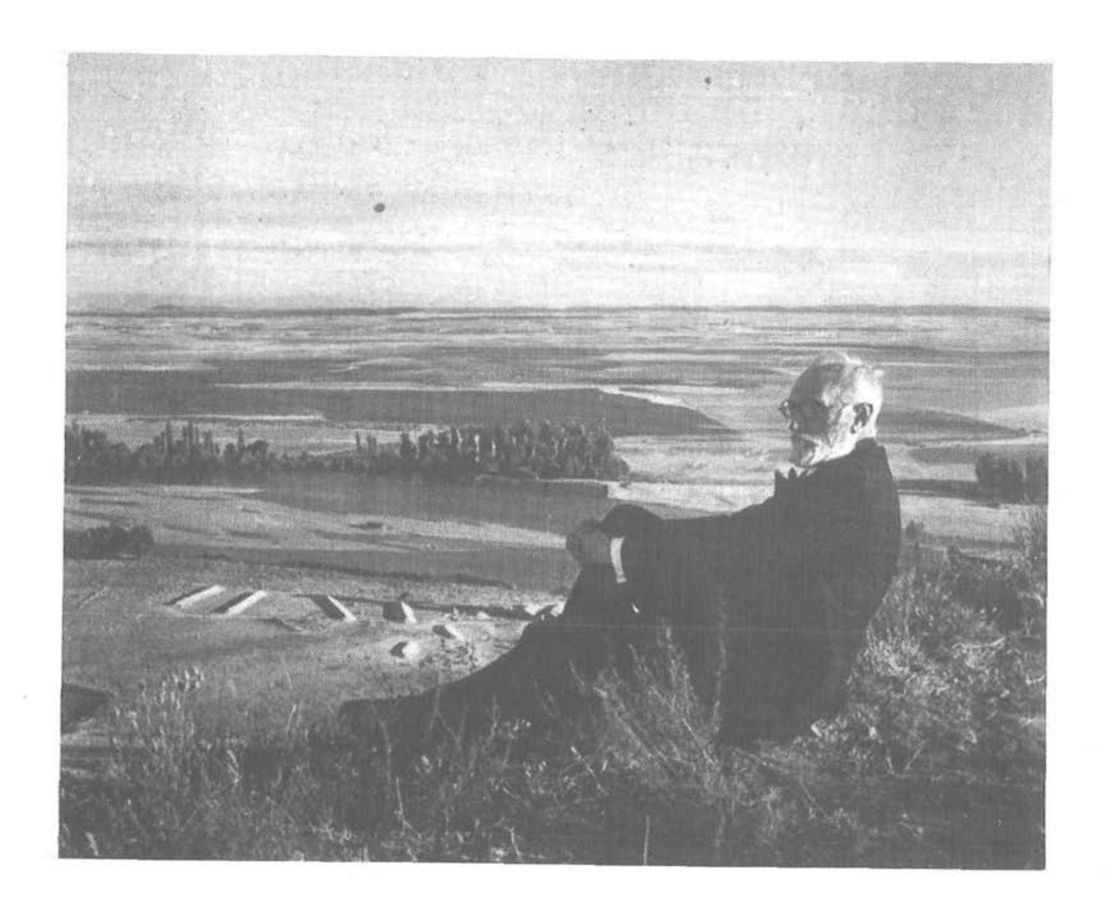
«Hay que vivir y hay que dar vida», era su mensaje, «¡Hay que vivir!» «Y él me enseñó a vivir, él nos enseñó a vivir, a sentir la vida, a sentir el sentido de la vida, a sumergirnos en el alma de la montaña, en el alma del lago, en el alma del pueblo de la aldea, a perdernos en ellas para quedar en ellas.» [96] Lo recuerda así la hermana del joven convertido en discípulo del desesperado incrédulo; también ella se ha sentido atraída por la tragedia interna de éste y es ella la que figura que escribe el relato, llena de reverente exaltación. Y es ella igualmente la que repite esas y otras referencias al tema de la vida, tan desolador en la manera de plantearlo el sacerdote sin fe. Hay que vivir, pero una vida sin cambios, sin historia, una vida de quietud arraigada en la naturaleza, sin dinamismo creador y progresivo, asentada en creencias sin crítica, sin que susciten dudas. Una vida, en fin, de feliz anonadamiento, sin temor porque acabe y que acaba sin inmortalidad. Una vida que es un dormir, permaneciendo sin conciencia. No se trata con esto de engañar a quienes así viven, sino de «corroborarles en su fe», porque, en último término «para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que lo ha hecho». «Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir.» Una creencia inerte, para una vida sin sentido, que se corta sin más. «Creer no es más que soñar... Y que sueñen, que sueñen.» [97] Esta es la fórmula para mantener al pueblo consolado y feliz, que nos propone el personaje unamuniano. El pueblo «cree sin querer, por hábito, por tradición. Y lo que hace falta es no despertarle». Así se le ahorrará el lacerante dolor de pasar su vida teniendo que pensar que ha de hundirse en la nada.

Como hemos ido viendo a lo largo de esta exposición, al principio de la obra unamunesca se hablaba de progreso técnico, económico, material. Basándose en una concepción de la vida social que recoge en ciertos momentos una inspiración marxista, se afianza su idea de progreso en un plano social y quedará marcada hasta mucho después una visión de la historia de carácter progresivo que impulsa la marcha de los pueblos. El protagonismo del elemento dramático y de la noción de cambio, aunque sea surgiendo del fondo de la intrahistoria —que nunca es repetición, nunca mera reiteración— le hace buscar en una segunda fase la idea de un progreso, ni adelante ni hacia arriba, sino adentro. Esto supone la larga etapa de la idea de progreso espiritual, y, con éste, al cobrar tan alto valor la idea de civilización, o mejor —como él advierte— de civilidad, aparece el concepto de progreso civil. Todavía llegará a poner un último esfuerzo en ligar de algún modo el progreso y la religión. Todo ello, entrecortado por fases pasa-

[96] *Ed. cit., pp. 47, 50, 58, 64 y 70.*
[97] *Pp. 47, 65, 75.*

jeras de repudio del progreso, de odio al mismo, lo que viene a poner al descubierto el peso de lo que significa para él. Tal vez por eso es tan grande el número de sus obras mayores, de sus ensayos, de sus artículos periodísticos en los que la voz progreso aparece y se repite. Y sin embargo, he acabado pensando que no hay una aportación unamunesca válida y objetiva a la concepción del mismo. Tal vez porque para Unamuno, en cualquiera de sus formas, el progreso es una experiencia, variable como el ámbito en que se da, del sentimiento trágico de la vida o mejor del sentimiento trágico del tiempo que se vive. No le queda espacio para analizarlo, estudiarlo, interpretarlo como una idea objetivada.

José Antonio Maravall





Tiempo y modernidad

Cuando un autor es evocado en ritual conmemoración cronológica el halo temporal que rodea su figura y su obra espontáneamente se destaca con peculiar intensidad. Desde la orilla del presente contemplamos, más o menos lejana, la ribera del pasado, al par que la conciencia de la distancia se apodera de nosotros. Al volver, así, a escribir sobre Unamuno, larga compañía de mis afanes intelectuales, con motivo del cincuentenario de su muerte, se me ocurre tomar, justamente, como motivo de mi reflexión la relación entre Unamuno y la época que le tocó vivir.

Mas no querría entrar en el tema sin dejar de expresar antes el estremecimiento que en mí suscita esta conjunción de términos: «cincuentenario de la muerte de Unamuno». En primer lugar porque la muerte aquí, en Unamuno, no designa sólo el acontecimiento final, clausurador de una existencia, sino el encuentro con el tema, la obsesiva compañía que había llenado toda su vida. «Ya está Unamuno con la muerte, su perenne amiga-enemiga», escribió Ortega al levantar su voz tras el fallecimiento del pensador vasco.[1] Y es que, además, la muerte de Unamuno se sitúa en la obertura de todo un período tanatocrático de nuestra historia: la contienda civil española, la segunda guerra mundial. Acaba una época sobre cuyo término se levantará la nuestra, la de la civilización —o barbarie— nuclear, del consumismo y su actual crisis, de la domesticación de las masas por los grandes medios de comunicación. Y en todo este tiempo Unamuno, a pesar de la intensidad de los cambios, ha seguido estando presente con su obra, de tal manera que la conciencia del medio siglo transcurrido desde su desaparición no deja de sorprendernos.

El pensador y su tiempo concreto; asunción, indiferencia, repulsa del ambiente histórico

¿En qué medida fue Unamuno un hijo de su tiempo, del perfil concreto del mundo que le tocó vivir? ¿En qué grado, de qué modo asumió o rechazó su condición histórica? Tal es la doble interrogación que querría plantearme.

Porque todo pensador, todo creador, evidentemente desarrolla su obra en una época y un ámbito social concreto, pero, también, poseído por el ideal de universalidad humana trata frecuentemente de levantarse sobre tales circunstancias. Surgen así dos grandes cuestiones: el troquelado de la obra por su ambiente, como fenómeno real, por una parte, por otra la conciencia con que el autor asume su circunstancialidad.

[1] *Ortega, «En la muerte de Unamuno», Obras Completas, Madrid, Revista de Occidente, 3.ª ed., 1955, tomo V; p. 264.*

Kant se sentía en la corriente intelectual y ética de la Ilustración, pero aspiraba a captar un «algo trascendental» que, al modo en que la física newtoniana sentaba las bases definitivas de una filosofía natural, expresaba la universalidad cognoscitiva humana, definía las condiciones de todo conocimiento posible. Actitud que, por lo demás guardaba estrecha relación con la manera ilustrada de entender la condición humana. Nietzsche o Kierkegaard se sienten extraños a su ámbito, incluso hostiles, critican acerbamente o desprecian el mundo que les rodea como los profetas bíblicos, fustigantes, aunque confiados —éstos— en que su palabra pueda suscitar la conversión.

En Ortega encontramos, en perfecta coherencia con su concepción de la verdad y de la historia, un caso paradigmático de voluntad asumidora de su circunstancia temporal. La aspiración del pensador madrileño es responder con su palabra y su acción intelectual a las necesidades del momento epocal. Se trata de formular «el tema de nuestro tiempo», de situar, a través de su crítica acerba, rozando lo despectivo frecuentemente, la sociedad española «a la altura de los tiempos». El raciovitalismo es presentado como la solución de la crisis que recorre el mundo ambiental, la experta maniobra del perito mecánico capaz de resolver la panne automovilística que ha sumido a los viajeros en la desolación.[2]

Indudablemente la actitud de Unamuno —me refiero al Unamuno de la madurez, tras los años juveniles socialistas y cientificistas— es muy otra, está configurada por el signo dominante de la oposición, de la negación del mundo que le rodea. Realmente podemos definir la relación de Miguel de Unamuno no sólo con su ambiente histórico concreto sino con la historia humana en general como la de un desterrado; es expresiva, en este sentido su asunción y prolongación del destierro durante la dictadura, más allá de su alcance político, como una realización simbólica de la condición antropológica. La nostalgia de lo paradisíaco —que tan acabadamente materializa la iniciación del tercer acto de *La esfinge*— nunca abandonó a don Miguel. Es el mundo del diálogo, de la comunicación con Jahvé y con la naturaleza, que rompe la caída con su voluntad de saber, el cainismo, la civilización y la escritura. Y si en contenidos temáticos pensamos, aquel que campea más llamativamente, como un pendón, sobre toda la obra unamuniana es el de la muerte, el mayor universal humano, aquel que en su imperio trágico abraza a todos los hombres, los pueblos y las sociedades. Y que se dilata incluso en la compasión cósmica unamuniana hacia el perecer de todas las realidades que nos rodean.

Evidentemente no fue Unamuno un ermitaño, mas que en contadas ocasiones, en su aislamiento después de la crisis cuando redactaba su diario, en el destierro recientemente aludido y correspondiente a su segunda crisis; normalmente representó un hombre social, público, dialogante en la amistad y el epistolario, íntimamente familiar. Continuó ciertamente la tradición del intelectual maestro y educador que se extiende en España desde la Institución Libre de Enseñanza; intervino en la política. Pero detrás de toda esta actividad queda el último fondo anímico sustraído a los cuidados temporales, al modo en que Abisag la Sunamita cuidaba y amaba al rey David, indiferente a las conspiraciones que rodeaban su amor. Es el desgarramiento agónico del alma cris-

[2] Cfr. *Ortega, «Ideas y Creencias», O. C., V; pp. 396-397.*

tiana, ciudadana de dos mundos, deseosa de vivir en su castillo interior y obligada a habitar la ciudad. Un desgarramiento que no es sólo religioso sino más globalmente antropológico.

Como escritor no es Unamuno un mero expositor de su pensamiento, sino un verdadero paradigma de escritura interpelante, en que autor y lector aparecen en primer plano y en lucha, en que el lector es sacudido, provocado, para hacerle descubrir las perspectivas de una vida más plena. Pero éstas no vendrán suscitadas por la detección de los imperativos propios de la época, sino por la conmoción del drama más profundo que alienta la condición humana: la conciencia de nuestra finitud, nuestra nihilidad y la protesta ante ella de las que brote el «vivir de veras», frente a la existencia crepuscular.

Y, así, cuando de crisis se habla, ante la evidencia de la que cruza su época, Unamuno en lugar de detenerse en ella se remontará a la que precede a toda nuestra historia, ironizando sobre aquellos que se preocupan de la última crisis ministerial y se olvidan de la que supuso la expulsión del paraíso y la destitución de Adam como rey de la creación.

El tiempo como cuestión ontológica y antropológica. Tiempo y finitud

Así el tema del tiempo, que antes he sugerido como tiempo concreto, como ambiente histórico en que se desenvuelve un pensador, aparece en Unamuno, primaria, radicalmente, levantándose sobre sus modalidades singulares, sobre la diversidad de los distintos tiempos, cual temporalidad, cual estructura de la realidad que atenaza al hombre y lo penetra en su vida, en su ser mismo, revelando nuestra fragilidad ontológica, nuestra radical insuficiencia, nuestra vanidad o «nadería».

«Los judíos, al salir de Egipto, ansiaban la tierra de promisión y, una vez en ella, suspiraban por Egipto. Y es que querían las dos tierras a la vez, y el hombre quiere todas las tierras y todos los siglos, vivir en todo el espacio y en el tiempo todo, en lo infinito y en la eternidad», escribía Miguel de Unamuno en «El secreto de la vida».[3]

O, como en otro momento afirma: «El tiempo, el espacio y la lógica son nuestros tres más crueles tiranos. ¿Por qué no he de poder vivir ayer, hoy y mañana a la vez? ¿Por qué no he de poder estar aquí y allí a un tiempo? ¿Por qué no he de poder sacar de unas mismas premisas cuantas conclusiones me convengan?».[4]

El tiempo aparece, pues, primordialmente como límite, como frustración no sólo de nuestra fantasía sino de la tendencia a la plenitud que habita todo ser en la ontología de Unamuno. Comentando a Espinosa y prolongándolo, señalaba don Miguel como la esencia de un ser no reside sólo en el empeño de persistir sino «además, en el empeño por universalizarse, en el hambre y sed de eternidad e infinitud. Todo ser creado

[3] *Unamuno.* Obras Completas. *Barcelona y Madrid. Edits. Vergara y Afrodisio Aguado. 1958. tomo III: p. 1041.*

[4] *Unamuno. «Conversación II». O. C., IV; p. 559.*

tiende no sólo a conservarse en sí sino a perpetuar, y, a invadir todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos».[5]

La pasión de infinitud, el ansia inexhausta de desbordamiento, la conciencia del límite, componen el drama ontológico central en la obra unamuniana. Y en él el tiempo, según acabamos de ver, juega como un momento decisivo. No se trata puramente de un abstracto filosofema, sino de una experiencia que Unamuno debió vivir muy radicalmente desde su juventud, desde su adolescencia, de un modo visceral, arraigado en su propia caracterología. Recordemos en este sentido las experiencias de Pachico Zabalbide descritas en *Paz en la guerra,* y a las cuales se trasladan, sin duda, vivencias del Unamuno adolescente. En ellas se revela el «terrible misterio del tiempo». Su acción frustrante: «¡tener que pasar del ayer al mañana sin poder vivir a la vez toda la serie del tiempo!» Para cerrarse la constelación vivencial con la imagen anticipada de la muerte y la asechanza de la nada.[6]

Me parece interesante y significativa la estructuración gradual de la experiencia descrita en Pachico Zabalbide. La revelación del absoluto nihilista, posible en la muerte, es precedida y preparada por la revelación del nihilismo existente en la temporalidad que adueña nuestra vida. Frente a la imagen de la nada remota, espiándonos en el término, la de otra nada de apariencia menos brutal pero más indisiosa, poseyéndonos ya, difundiéndose en nuestra cotidianeidad presente.

Cuando esta percepción del tiempo se conjuga con la de la libertad surge una de las perspectivas más genuinas y dramáticamente unamunianas: la de la conciencia como cementerio, como camposanto de posibilidades. Ello se desarrolla en un doble sentido. En primer lugar, es la acción devoradora de Saturno, el paso del tiempo que va hundiendo nuestro ser en las aguas del pasado. Como expresa don Miguel en *Rimas de dentro:* «El alma es cementerio/y en ella yacen los que fuimos, solos». Pero más alta culminación dramática, aún, alcanza el momento en que Unamuno ve los cadáveres de los «ex-futuros» no ya como víctimas del cruel Cronos sino del propio yo. Porque Unamuno, que entiende la conciencia como una sociedad interior, al modo de Hermann Hesse, percibe en el acto de elección, en la tan gloriosa libertad humana, un envés mutilador. Al elegir la configuración de nuestro yo, esculpida en los actos con que le damos vida, inmolamos y enterramos —el tiempo es irreversible— otras formas de nuestra realidad que ya no verán la luz. Que quedarán, como el misterioso cadáver de *El otro,* sepultadas en la bodega de una historia perdida, pero también en los sótanos de la conciencia, para levantarse, quizá, un día en su condición fantasmal ante el yo triunfante, cual ocurre en el relato *El que se enterró a sí mismo.*

No es posible, en los límites de este artículo, extendernos sobre los muy variados paisajes que la angustia de la temporalidad recorre en la obra de Unamuno.[7] Pero sí es imprescindible —de otro modo la visión del tema quedaría mutilada— señalar todo

[5] *Unamuno,* Del sentimiento trágico de la vida, *O. C., XVI; p. 334.*

[6] *Unamuno,* Paz en la guerra, *O. C., II; pp. 133-134.*

[7] *El tema de la conciencia y la temporalidad en Unamuno es desarrollado en el capítulo IX de mi libro* Unamuno: Estructura de su mundo intelectual *(Barcelona, Ed. Península, 1968). En los capítulos VI y VII estudio los temas más generales de la temporalidad y la finitud en Unamuno.*

el costado complementario de la angustia temporal: los momentos en que la liberación de ésta se expande en las páginas de Unamuno. Son experiencias que recorren su poesía y su novelística, en las cuales el yo siente disolverse la angustia de sus límites en la comunión de todas las realidades, experiencias en que la guadaña del tiempo se detiene ante el repentino levantarse de las cosas al éxtasis de lo intemporal. Es en la primera gran novela de Unamuno la revelación que se da a Pachico en las cumbres, la gran reconciliación cosmológica e histórica de lo real que se desvela. Y es, en la última novela de Unamuno, el momento en que Manuel Bueno y Lázaro contemplan a una zagala cantando, que «forma parte con las rocas, las nubes, los árboles, de la naturaleza y no de la historia, que parece haber estado allí siempre y debe seguir estando cuando la conciencia aún no había empezado y más allá del momento en que se acabará».[8]

La comunión con la naturaleza, el descenso a nuestras raíces que se unen con ella y en ella se difunden es liberadora de la angustia, pero lo es también la inmersión en el alma colectiva. Así Peru Antonio siente aquietarse el dolor producido por la muerte de su hijo, reencontrando la serenidad y el sosiego. La costumbre, los gestos repetitivos de la muchedumbre, el mundo de la intrahistoria diluyen la angustia de la conciencia individual en el océano de una realidad que nos trasciende. Todavía más allá, el amor en la figura de la esposa-madre, tan obsesivo en Unamuno, el regreso, entonces, al claustro materno, el desnacimiento, aparecen como ideales apaciguadores, realizadores incluso de un talante vital que parecía encontrar en la conciencia del límite, en la agonía la única autenticidad. Y es que el «Unamuno contemplativo» —tan certera y brillantemente analizado por Blanco Aguinaga—[9] y el «Unamuno agónico» significan el complementariamente necesario anverso y reverso de un mismo ademán, de una misma actitud antropológica.

Unamuno y su tiempo. Unamuno y la modernidad

En las anteriores líneas he querido recordar cómo el tema y la experiencia del tiempo son desarrollados conceptualmente y vividos dentro de la obra de Unamuno en su alcance óntico-antropológico. Resurge ahora la cuestión que inicialmente había anunciado. ¿En qué medida la visión unamuniana que pretende expresar un drama ontológico genéricamente humano está afectada por el tiempo concreto en que se sitúa?

Evidentemente Unamuno no quiere, al modo de Ortega, hablarnos del «tema de nuestro tiempo», sino de los últimos enigmas humanos. La obsesión de algo que parece, como antes veíamos, un rotundo, inesquivable universal humano, la muerte, estremece la personalidad de don Miguel. Mas ocurre que la evidente universalidad de la muerte como fenómeno biológico es recubierta, reorganizada, en nuestra especie —cual sucede con toda nuestra realidad viviente— por las determinaciones, las múltiples elaboraciones de la cultura. Para ilustrar esta situación ni siquiera hace falta extender nuestra vista hacia culturas remotas y establecer macrocomparaciones, Philippe Ariès ha sabido mostrarlo dentro de nuestro mundo occidental, desarrollando los distintos modos de

[8] *Unamuno, O. C., XVI; p. 610.*
[9] *Véase Carlos Blanco Aguinaga,* El Unamuno contemplativo, *Ed. El Colegio de México. México, 1959.*

morir que lo recorren desde la Edad Media.[10] Hay una historia del morir humano que trasciende y enmarca el mero hecho de la muerte física, emplazándolo en escenarios religiosos, psicológicos, sociales, tecnológicos enormemente diversos. Cual ocurre, también, con respecto al enfermar —por señalar un fenómeno próximo— según ha visto la medicina antropológica y psicosomática, situando en un más amplio contexto de sentido los datos y procesos biológicos. Y hay también una historia de la presencia de la muerte en la vida, unida a condiciones, emociones, atribución de significaciones que varían enormemente.

En otro orden podemos y debemos hablar también de una historia de la conciencia, de una evolución y diversificación del modo de sentirnos a nosotros mismos en nuestra individualidad, en nuestra socialidad y en nuestras relaciones con la naturaleza que nos rodea, desde las más primitivas formas antropológicas hasta nuestra civilización. Y, naturalmente, hay también una historia de la temporalidad, de los modos de integrar el tiempo en nuestra vida.

En este sentido toda la constelación temática que define el fondo de inquietudes unamuniano y que podría ser descrita según círculos de amplitud creciente —a saber, muerte y hambre de inmortalidad, angustia de la finitud, significado de la conciencia en el universo— resulta inevitablemente alumbrada y perfilada desde el devenir histórico y la fisonomía de la cultura propia. Desde esta consideración tan general, desde este global supuesto, trataré de avanzar en el análisis más preciso del mundo unamuniano.

En éste, como en toda elaboración filosófica, podemos distinguir analíticamente un marco teórico-conceptual y una problemática vivencial que se mueve dentro del mismo y con él interacciona. A diferencia de la pura erudición, estimo que no es posible un pensamiento creador sin una dinámica viva, sin un debatirse con tensiones personales, pero también es cierto que este latir subjetivo para alcanzar rango de obra cumplida, necesita desenvolverse y fecundarse con los elementos conceptuales que ofrece la cultura de la época, percibida y seleccionada, ciertamente de modos muy diversos por cada pensador. Y presente ya —añadiría— como insatisfacción en los conflictos mismos subjetivamente originarios del impulso creador, los cuales no pueden ser sustraídos evidentemente a las formulaciones culturales.

En el caso de Unamuno podría parecer empresa especialmente ardua fijar sus referencias conceptuales, así como los sistemas de símbolos afectivos culturalmente elaborados que enmarcan y penetran su pensamiento o, más globalmente, su creación. Estamos en presencia de una obra cuya riqueza de contenidos y recursos expresivos se corresponde con una apertura muy amplia hacia el panorama cultural pasado y vigente, con una curiosidad y una sensibilidad permanentemente vivas. Fue Unamuno, como catedrático de griego, un profesional del mundo clásico, pero también un obsesionado por el mensaje bíblico. Como filósofo lee a Marx, hecho bastante insólito entre los intelectuales españoles de su época, y a Kierkegaard en su lengua original; conoce y medita profundamente la filosofía alemana y anglosajona. La literatura española clásica representó para don Miguel un estímulo constante, pero es también notorio su conocimiento

10 *V. Philippe Ariès,* La muerte en Occidente, *trad. Josep Elias, Barcelona, Ed. Argos Vergara, 1982.*

de la literatura moderna, inglesa, italiana, portuguesa, y siendo también aquí bastante excepcional su apertura dentro de los escritores españoles. Podríamos continuar largamente por esta vía, pero, independientemente de las investigaciones que sobre influencias, ilustraciones, concordancias, se puedan hacer, me parece muy claro que la realidad más genuina del mundo unamuniano está definida por la presencia de dos grandes legados: la herencia cristiana y la ciencia moderna. Legados que, transitando del orden sistemático al biográfico, se corresponderían con dos grandes etapas de la biografía unamuniana: la infancia y la juventud. La niñez creyente, confiada, paradisíaca, cuya nostalgia y compañía nunca abandonó al hombre Unamuno. Y la juventud cientificista, socialista también, que hoy conocemos más adecuadamente y cuya importancia ha sido valorada a través de toda una serie de estudios en las últimas décadas.[11]

La tensión entre estos dos mundos, la religión, la ciencia moderna, impulsa toda la obra unamuniana. En los momentos centrales y más característicos de ésta, tal tensión se presenta en términos de rivalidad, de antagonismo insalvable justamente en su referencia al problema tan intensamente vivido del sentido de la conciencia en el universo. Por una parte la religión tiende a concientizarlo todo, a dar un sentido humano al universo. Por otra, la razón —y aquí debemos leer claramente la razón científica— es consustancialmente materialista. En un desgarramiento total y asumido la «lógica» y la «cardíaca» se oponen sin síntesis posible. Pero es de esta contradicción, sin evasivas, de la que debe brotar una vida más auténtica.

Me he referido a los momentos centrales y más típicos en la creación de Unamuno, porque, sin duda, ésta supone un largo proceso de experimentación inagotable. Más adelante tendré oportunidad de aludir al Unamuno «filósofo de la evolución» y su reconciliación —ciertamente planteada en términos de fantasía o sueño— entre ciencia darwiniana y creencia. Ahora querría señalar algo relativo al último Unamuno, al momento en que, como Ferrater señaló lúcidamente hace ya largo tiempo,[12] el Unamuno agónico parece entrar en crisis para dibujar una nueva personalidad. Sobre el paisaje estremecedor, lleno de tan diversas resonancias, que se manifiesta en Valverde de Lucena, ambas fuerzas históricas son hipostasiadas, convertidas en personajes: Manuel Bueno, el creyente descreído, Lázaro, el cientificista ganado por el apostolado del cura párroco. Y ambos personajes se abrazan en singular reconciliación final. Es una reconciliación, sin duda, basada en la renuncia a los viejos ideales, a la lucha esforzada por la verdad íntegra, a la contradicción y la agonía; pero es también un mensaje en que emergen, a mi modo de ver nuevos contenidos. Concretamente la aparición, o acentuación quizá, de una religiosidad de la sociedad y la naturaleza, también y aún más decisivamente,

[11] *Me refiero, entre otros, a los trabajos de Blanco Aguinaga* (Juventud del 98, *Madrid, Siglo XXI de España, 1970, pp. 41-113; «El socialismo de Unamuno»), Rafael Pérez de la Dehesa* (Política y Sociedad en el primer Unamuno, *Madrid, Ciencia Nueva, 1966) o Pedro Ribas* (Unamuno socialista, *en* Unamuno. Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo. *Edición a cargo de Pedro Ribas, Madrid, Ed. Ayuso. 1976) sobre el aspecto socialista de la juventud de Unamuno. Sobre el aspecto científico he llamado la atención, por mi parte, desde el artículo «El pensamiento de Unamuno y la Ciencia Positiva» (Arbor, mayo 1952). Las aportaciones de Zubizarreta sobre la «Filosofía Lógica» han contribuido asimismo, de un modo importante, a iluminar aspectos de la juventud unamuniana.*

[12] *José Ferrater Mora,* Unamuno. Bosquejo de una filosofía, *1.ª edic., Buenos Aires, Ed. Sudamericana. 1944.*

el establecimiento del primado de la caridad como clave definitiva orientadora en el mundo del sueño y de la niebla.[13]

Es evidente que la tensión ciencia-religión, entendida ésta a través de sus diversas y aún encontradas versiones cristianas, define un problema clave de la época moderna. Y constituye un eje en torno al cual gira el pensamiento todo a lo largo de la modernidad, desde las metafísicas del racionalismo y las ideas de la ilustración hasta nuestros días. Es manifiesto, también, como una de las formas más vivas de proyección de tal temática es la que se pregunta por el lugar del hombre en el panorama de lo real.

La tradición bíblico-cristiana considera la realidad entera del universo —cielos y tierra sin distinción entre lo celeste y lo sublunar— a la luz de la idea de creación, de un ser, Jahvé, dotado de atributos personales similares —los escolásticos dirán que analógicamente— a los humanos. El hombre, Adam, está hecho a imagen y semejanza de Yahvé, y aparece como culminación de la creación, llamado a proseguirla —recordemos especialmente el relato más arcaico del Génesis en que ésta aparece incompleta— trabajando el Edén, el jardín, y ejerciendo su supremacía sobre las bestias de los mares, la tierra y los cielos.

Esta visión ha ejercido un poderoso influjo sobre la ciencia y la tecnología modernas; originariamente ha sido una de sus fuerzas impulsoras. La idea de ley natural —como ha visto Needham— la fe en el poder intelectual y práctico del hombre sobre la naturaleza —recordemos los famosos textos de Bacon y Descartes— guardan estrecha relación con esta visión. Pero en la dinámica de la revolución científica y tecnológica que se ha abierto surgirá un nuevo escenario.

Por una parte es la revolución copernicana, cuyo infinitismo, inevitablemente unido a la descentralización del hombre, puede tanto entusiasmar a Giordano Bruno como angustiar a Pascal. Por otra es la imagen mécanica de la realidad física, bajo la influencia de atomistas y epicúreos, pero, sobre todo, como exaltación ideológico-filosófica del nuevo mundo técnico, la que radicalmente replantea la relación del hombre con la naturaleza y el significado de ésta. También aquí a unos entusiasmará la imagen kepleriana del universo como reloj —que conducirá a la ingenua imagen del «dios relojero» en mecánica traducción de la creación— mientras en amplias zonas de la sensibilidad moderna será la angustia ante este universo ciego y sordo la que conmoverá negativamente los espíritus. Pensemos así, a modo de testimonio, en los poetas metafísicos ingleses, en la inquietud de Kant ante la necesidad natural, en la reacción del idealismo metafísico.

La relación entre el hombre y la naturaleza, se configura, entonces, en la corriente central de nuestra cultura en términos de ajenidad. Todavía Monod, el último gran teórico del mecanicismo, describirá al hombre como un «extranjero», un ser foráneo en el seno del universo. Y coherentemente la supremacía del ser humano heredada del mensaje bíblico se establece ahora, no ya en términos de colaboración pastoril y agrícola, sino de explotación de la naturaleza, asociada a la revolución industrial y al desarrollo del capitalismo. Hoy día, en las postrimerías del siglo veinte, palpamos las graves

[13] *C. París, op. cit., pp. 256-265.*

consecuencias de esta actitud, en que el hombre olvida su radical consideración natural. El hecho de que, como señalaba Marx en los *Manuscritos Económico-Filosóficos,* es parte de la naturaleza y ésta constituye su «cuerpo inorgánico», con el cual ha de reconciliarse, si no quiere avanzar hacia el suicidio colectivo. Posiciones que, desgraciadamente, el llamado «socialismo real» no ha sabido asimilar debidamente.

Paralelamente a este desarrollo de las actitudes prácticas el avance de la racionalidad científica en el orden físico seguirá alejándose de los compromisos teológicos, aún vigentes en Newton. El universo deja de ser testimonio y huella de un ser superior. La razón científica, como ve Unamuno, se configura en un sentido connaturalmente inmanentista y materialista.

Realmente Unamuno, a pesar de su aparente excentricidad histórica, de su personal voluntad evasiva, de sus ataques a la modernidad, es no sólo un pensador inmerso en ésta —destacar tal conclusión sería demasiado obvio—, sino un testigo empecinado de su problemática, de su desgarramiento. De una problemática que años después de la muerte de Unamuno ha seguido rebrotando inevitablemente, en Julian Huxley, en Teilhard de Chardin —con el significativo boom momentáneo de su pensamiento y el posterior olvido—, en Jacques Monod, más recientemente.

Ahora bien, con la alusión que acabo de hacer a estos pensadores se hacen patentes los últimos ecos de otra gran revolución científica, la darwiniana, no menos decisiva en el replanteamiento radical del lugar humano dentro de la naturaleza. Una revolución que gravitó de un modo intenso sobre el pensamiento de don Miguel entusiasta lector y admirador de Darwin.

La visión evolucionista introduce motivos heteróclitos e intensamente renovadores respecto al hombre y su relación con la naturaleza. En su incidencia más llamativa y polémica aparece como un reforzamiento de la concepción materialista de la realidad. El origen de nuestra especie, en efecto, resulta explicado por procesos puramente naturales, por la dinámica misma de la corriente evolutiva y los mecanismos de selección natural como factor principal —aunque no exclusivo— en Darwin. Pero, por otra parte, frente a la escisión que el mecanicismo había establecido entre el hombre y la naturaleza, ahora se revela el ser humano inmerso en el mundo zoológico, emparentado con las otras especies, sometido ineluctablemente a la influencia del medio.

Constituye, además, el último producto del torrente evolutivo, que Darwin lee en términos de progreso. La culminación, consecuentemente, ya que no de la acción creadora en sí de la evolución misma, abriéndose paso en ésta a una nueva fase dinámica, la de evolución cultural. El hombre levantado a un nuevo nivel resulta responsable, como ve Huxley, del presente y el futuro del universo. Añadamos aún la irrupción —ya desde Lamarck en quien es especialmente llamativa— de un modo de pensamiento totalizador, sintético y relacionante, organicista, frente al analiticismo mecánico. Modo de pensamiento que se difundirá sobre la ciencia en general y del cual representa una expresión muy significativa la moderna ecología y su desarrollo.

Algunos de estos motivos impresionarán muy profundamente a Unamuno que apunta una filosofía de la evolución en varios momentos de su obra. El más sistemático sin duda es el que recoge su Discurso pronunciado en Valencia en el I Centenario del Nacimiento de Darwin, pero tal desarrollo encuentra antecedentes y prolongaciones tan sig-

nificativas como algunos paisajes del *Sentimiento trágico.*[14] Lo que ante todo entusiasma a Unamuno es la idea de la concienzalización universal, la visión de la evolución como desarrollo creciente de la conciencia, que culmina en el hombre pero va más allá de éste hacia la apocatástasis, la anacefalaiosis paulina, en una final espiritualización del universo. No se trata de una teoría, sino de un sueño o fantasía mitopoética —la diferencia con Teilhard de Chardin es clara—. Pero en él, el anhelo religioso de encontrar un sentido humano al universo en lugar de reñir con la ciencia parece encontrar en ésta un asidero. Asistimos también aquí a un momento de reconciliación en el batallar unamuniano. De reconciliación y de dilatación de nuestro espíritu, cuando sentimos la comunión con los árboles, las rocas, las estrellas lejanas doloridas también como el hombre en sus límites espaciales.

Me he referido al marco conceptual e ideológico dentro del cual la problemática unamuniana es elaborada, habría que atender ahora a la vivencialización de dicha problemática. A la experiencia vital que la origina y anima en todo momento. Y, en este orden de cosas, nuevamente se nos manifiesta el peso del tiempo concreto, de la fisonomía histórica de una época actuando, esta vez, sobre la sensibilidad de nuestro autor.

Es claro que en el levantamiento del mundo unamuniano la angustia del yo, proyectada en múltiples dimensiones juega un papel decisivo. Esta angustia tiene unos componentes caracterológicos y biográficos muy peculiares, pero es también la angustia de una época y de un sector social. Abrese aquí una problemática que dentro de los límites de este artículo sólo puedo tocar de una manera extraordinariamente sintética. El mundo moderno ha potenciado de un modo especial el alcance individual de la conciencia humana. Fue ya el Renacimiento época de enormes individualidades, pero, sobre todo, habría que atender a las dos grandes fuerzas que troquelan nuestro sentido de la conciencia y su evolución a lo largo de la modernidad: el funcionamiento de la economía y la técnica de la información.[15] En este orden es manifiesta la importancia del papel jugado por el capitalismo liberal así como por la lectura, como canal principal de información. Ambas convergen en la acentuación de los aspectos individualizadores de la conciencia.

Y es en las postrimerías del siglo XIX, después de la Comuna, cuando el patriarca burgués, triunfante, erigido en modelo de la sociedad occidental resulta capaz de convertir su vida en un proyecto personal; de cuidarle como un jardín, cultivado con la solícita asistencia de la familia y la servidumbre que le rodea a modo de pequeña corte, abierto al encuentro con los pares. Al mismo tiempo, el escritor, cuando todavía la industria editorial no había impuesto su tiranía, emerge como maestro soberano e iluminador de la conciencia burguesa. La filosofía antropológica en la primera parte de nuestro siglo teorizará y desarrollará estas experiencias a través de su idea de la vida como proyecto propio, en su identificación del hombre con la libertad. Pero descubre, también, los componentes angustiosos de este ideal, cuando más allá de la confortable cotidianeidad buceamos en los últimos problemas, palpamos los límites de esta conciencia

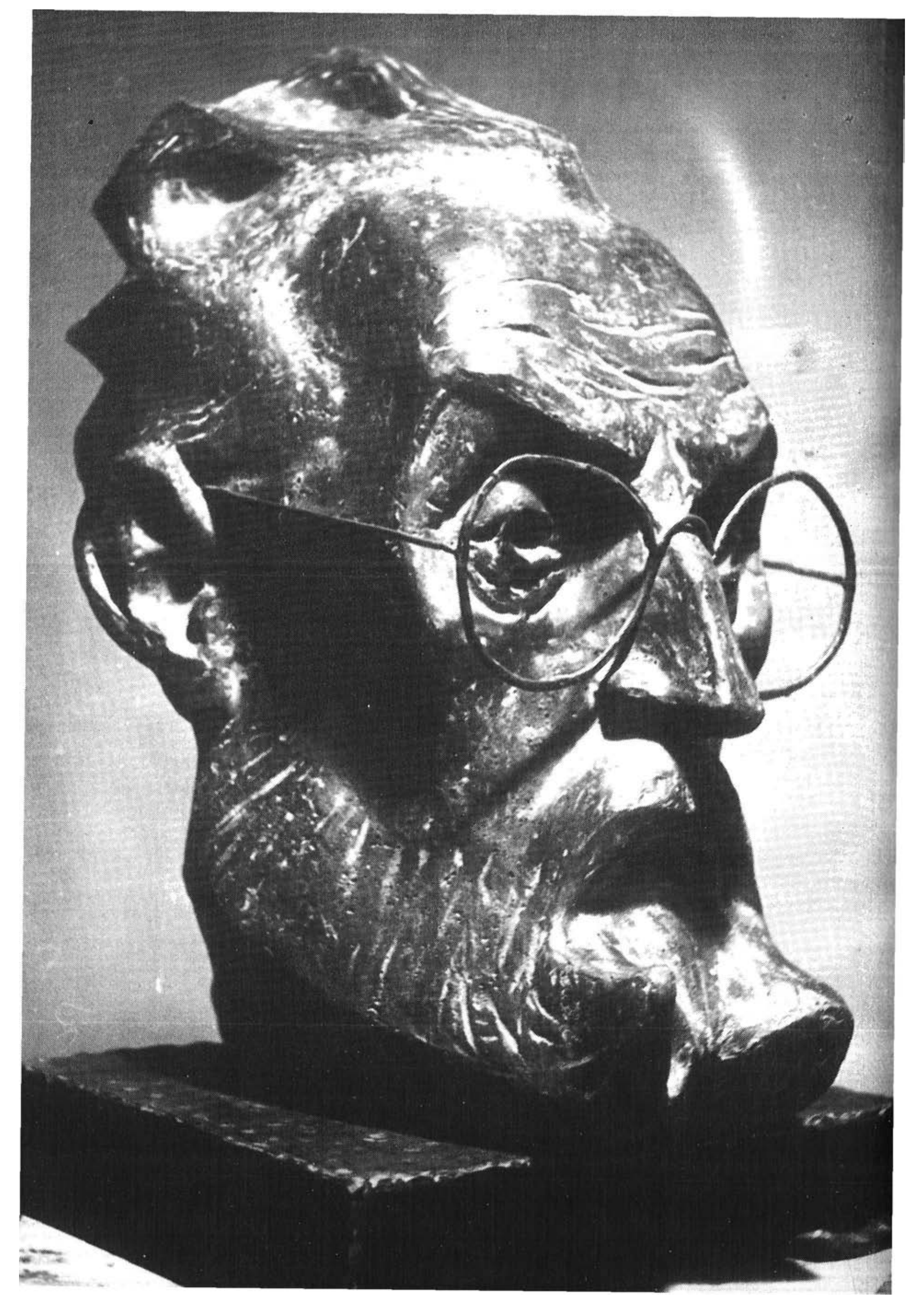
[14] Ibid., *cap. V, «La filosofía unamuniana de la evolución».*

[15] *Pueden verse algunas indicaciones sobre el estilo de vida burgués y la filosofía en la línea aquí sugerida en mi reciente libro* Crítica de la civilización nuclear, *Madrid, Ediciones Libertarias, 2.ª ed., 1986.*

aristados por su intenso individualismo. También cuando descubre el anuncio, en el horizonte, de las fuerzas que avanzan para levantar un nuevo mundo histórico. El de una vida dominada por los dictados de la producción industrial, el de una cultura de masas que conforma las conciencias penetrando en su intimidad, el galope de una prisa que aventa tertulias, veladas musicales y epistolarios. Todo ello en el seno de una sociedad en la cual la mujer ha conquistado cotas decisivas de liberación y los jóvenes acentuarán su presencia masiva con sus nuevos ritos tribales, al compás de sus musicales ritmos.

Sí; en el individualista Unamuno, en el paroxismo agónico de la conciencia que nos trasmite de un modo tan impresionante, no sólo se nos invita a seguir reflexionando sobre los grandes problemas de muerte, la soledad, el lugar del hombre en el cosmos, sino que se nos hace penetrar también en la comprensión de una época que modela de un modo peculiar tales posibilidades.

Carlos París



La razón de Unamuno

1. El conflicto sentimiento-razón

Para Unamuno, la vida auténtica se identifica con el sentimiento trágico que provoca en el hombre una postura espiritual característica. Al hacer esta afirmación, no hacemos más que esbozar las famosas «aporías» de la razón y el sentimiento. Sentimiento, dolor, desarraigo, congoja, son los elementos que hacen la conciencia, que la abren al ser, a la verdad, a través de la contemplación de la muerte, de la nada, ante el hambre de inmortalidad que se presenta, incluso, a nivel de cosa.

La razón en Unamuno es siempre caracterizada por su cualidad analítica y, para él, el análisis es como el bisturí del cirujano que corta toda manifestación vital. Para Unamuno la percepción de la verdad se encuentra en el centro de la totalidad de la vida.

En su *Sentimiento trágico de la vida* afirma la prioridad de la vida del hombre concreto, en «carne y hueso», porque lo abstracto es simplemente negación del ser mismo. Abstraer significa que en el ser algo no es. Lo abstracto es el no ser. De aquí surge la idea de que la vida puramente racional, es una vida inauténtica, porque se aleja de la realidad vita.

En el mismo *Sentimiento trágico,* Unamuno habla de los orígenes del conocimiento, el cual está ligado, en primer lugar, a las necesidades «tróficas» primarias y, después, se torna curiosidad científica. De esta manera la ciencia arrastra un peso muerto, porque está al servicio de las necesidades, nacida del instinto de conservación, que impulsa al hombre a agruparse y a construir la sociedad. El hecho de vivir en comunidad obliga al hombre a hablar, a crear el lenguaje y a formular el pensamiento. El conocimiento reflejo, la razón, es un producto social. Y aquí es donde estalla el conflicto:

> Y si hay una realidad que es, en cuanto conocida, obra del instinto de conservación personal y de los sentimientos al servicio de éste, ¿no habrá de haber otra realidad, no menos real que aquella, obra, en cuanto conocida, del instinto de perpetuación, el de la especie, y al servicio de él? El instinto de conservación, el hambre, es el fundamento del individuo humano; el instinto de perpetuación, el amor, es su forma más rudimentaria y fisiológica, es el fundamento de la sociedad humana. Y así conoce el hombre lo que necesita conocer para que se conserve. Así la sociedad o el hombre, en cuanto ser social, conoce lo que necesita conocer para perpetuarse en sociedad.
>
> Hay un muro, el mundo sensible, que es hijo del hambre y, hay otro mundo, el ideal, que es hijo del amor. Y así como hay sentidos al servicio del conocimiento del mundo sensible, los hay también, hoy en su mayor parte dormidos, porque apenas si la conciencia social alborea, al servicio del conocimiento del mundo ideal. ¿Y por qué hemos de negar realidad objetiva a las creaciones del amor, del instinto de perpetuación, ya que se lo concedemos a las del hambre o instinto de conservación? ...¿Quién nos dice que no haya un mundo invisible e intangible, percibido por el sentido íntimo que vive al servicio del instinto de perpetuación?
>
> ...Y es que ese sentido social, hijo del amor, padre del lenguajes y de la razón y del mundo ideal que de él surge, no es en el fondo otra cosa que lo que llamamos fantasía o imaginación.

Busto de Unamuno. Obra del escultor Agustín Carillas

...Y hemos de ver que es esa facultad íntima social, la imaginación que lo personaliza todo, la que, presta al servicio del instinto de perpetuación, nos revela la inmortalidad del alma y a Dios, siendo así Dios un producto social [1]

Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, anti-vital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida [2]

Con estas citas, queda planteado el problema en toda su agudeza. La oposición entre el sentimiento y la razón se efectúa a nivel de autenticidad. En esta gradación que introduce Unamuno, nos muestra primeramente la primacía del instinto de perpetuación y cómo la razón ha nacido de la imaginación. Quiere esto decir que la razón está subordinada a la fantasía, creadora del mundo ideal, del mundo de la inmortalidad. La ciencia, por lo tanto, y como actividad racional por antonomasia, queda condicionada, ella también, al servicio de la vida, al menos en sus orígenes. La búsqueda del alimento, la conservación de la vida y la razón, cumplen una tarea puramente material; mientras que la imaginación tiene su meta en el dominio espiritual, en la búsqueda de la inmortalidad. El conflicto se desencadena en el momento en que la razón niega la realidad de la vida sobrenatural, la creación de la sociedad justa, la concienciación y personalización, Dios. El sentimiento, por el contrario, afirma la realidad de sus creaciones, por absurdas que parezcan.

2. La alienación racional

Unamuno sitúa el problema al decir y afirmar que la obra de la razón es explicar el mundo, organizarlo. Pero esta actividad no presupone la afirmación del alma como sustancia imperecedera. Incluso la idea de sustancia, tan querida de los católicos, no prueba nada y no puede deducirse de esta idea que el alma sea inmortal.

La razón niega la vida del más allá, desgarra al hombre:

Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser. Mi idea de Dios es distinta cada vez que lo concibo. La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo, hay que menguarlo o destruirlo. Para comprender algo, hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente. La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga vida. [3]

Hay también en la *Vida de Don Quijote y Sancho* un bello pensamiento que me apresuro a resumir para no hacerme pesado citando los textos del sabio Rector de la Universidad de Salamanca, aunque también es verdad que sus propias palabras son siempre mucho más elocuentes de lo que puedan serlo las de un alumno de Salamanca.

[1] *Unamuno,* Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos, *cap. II, Obras Completas, t. VII, Escelicer, Madrid, 1969, pp. 124-125.*

[2] Ibidem, *p. 129.*

[3] Ibidem, *p. 162.*

En la obra citada encontramos este pensamiento: la vida es el criterio de verdad y no la concordancia lógico-racional. Si mi fe me conduce a hacer de la vida un crecimiento espiritual, no necesito pruebas que corroboren el objeto de esta fe.

Decir sí a la razón no es solamente insertarse en otro universo, claro y distinto, cartesiano. Decir sí a la razón equivale a adoptar una posición moral, tanto respecto a la verdad como respecto a la vida, que es simplemente la verdad. El hombre que hace de la razón su norma de vida, deja de lado los problemas fundamentales y comienza a vivir un mundo inhumano que conduce a la destrucción integral de toda representación humana. El hombre que vive el universo por la sola razón, cae en la alienación absoluta. Pero el problema es todavía más grave de lo que uno puede suponer, porque los racionalistas, dueños de la situación, impiden toda reacción posible por parte de los «espirituales».

El racionalismo en ciencia engendra el cientismo, en religión, la abogacería escolástica, donde Dios es una simple fórmula.

La alienación racional es, en otros términos, la alienación técnica, el culto de la ciencia por la ciencia. Toda filosofía del progreso, todo pragmatismo, tiene tendencia a justificar el exceso de la razón tanto en el dominio religioso, como en el moral o político. En otros términos, Unamuno señala y hace hincapié en la pérdida de la dimensión sagrada del hombre. El hombre, dentro del tranquilizante geometrismo del mundo racional, vive en el mejor de los mundos, como Leibnitz en su época. No hay riesgo ni tampoco libertad, porque el hombre concreto, «de carne y hueso», ha desaparecido y, en su lugar, hay máquinas, como denuncia Unamuno en *Amor y Pedagogía*. Es un hecho que Unamuno denuncia, que la pérdida de lo sagrado, de lo humano, comporta la destrucción del hombre y que el hombre no se encuentra a sí mismo dentro de esta luminosidad racional.

3. La autodestrucción de la razón

Pero la cuestión se agudiza desde el momento en que el hombre, buscándose a sí mismo, debe utilizar la razón de su propia búsqueda, porque razón y ciencia no satisfacen más que nuestro saber teórico, sin poder responder a nuestro sentimiento más que por una constante negación. Es aquí donde Unamuno sitúa el caos, el abismo. Al hombre no le queda más que su angustia y su hambre interminable de inmortalidad. En este pozo, donde el hombre es arrojado por la duda, puede uno caer en la indiferencia, en el marasmo moral, lo que se describe como el «dejar hacer o dejarse arrastrar por la corriente», la facilidad racionalista de las respuestas dadas; el y «después» que es la palabra fatídica de los que buscan la razón y la razón de esta segunda razón, y se ven así arrastrados en un interminable rosario de razones, sin llegar jamás a la primera. Y es natural que no lleguen, porque no hay ni puede haber ninguna razón primera y suprema de las cosas. Es imposible en sí. La creencia en un ser supremo y absoluto, infinito o eterno, se articula en una petición de principio, en un enorme círculo vicioso: hay un mundo porque Dios existe, pero Dios no existe más que porque hay, porque existe el mundo. El razonamiento puede proseguir hasta el infinito; podemos seguir razonando sobre Dios y su existencia; sobre el mundo y la suya; incluso sobre la nada

si hablamos de la no existencia de Dios, de la no existencia del mundo... Este camino Unamuno lo describe como camino del vértigo y del absurdo.

Este mismo absurdo permitirá a Unamuno salvar al hombre en el momento mismo en que se mira la esfinge de frente, cara a cara. A partir de la nada, del anonadamiento, el hombre puede recuperarse. Este absurdo es, al mismo tiempo, el límite de la razón, puesto que la razón no conduce a ninguna parte. Dios, el alma, la inmortalidad son impensables e imposibles de racionalizar y la inteligencia concluye por admitir su no existencia. En el desarraigo en que está sumergido el hombre, al encontrarse tan acabado, no le queda otro apoyo más que el absurdo y la incertidumbre. Esta incertidumbre dice relación al universo racional, y más allá del mundo cartesiano de la duda metódica, allí donde existe el mundo de la imposibilidad del suicidio ontológico, en el mundo del sentimiento, tan real como el otro. Es el mundo donde se mueve la voluntad que encuentra en el dolor la fuerza necesaria para salir del pozo.

Pero la razón no es únicamente por antítesis con el sentimiento por lo que se convierte en poder destructor. Lo propio de la razón es llevar en sí misma el germen de su propia autodestrucción. La cadena de razonamientos se autodestruye; la claridad científica se hace sospechosa ante el hecho mismo de que no sabe dar respuesta a los postulados que ella misma ha creado. El monismo, al cual tiene la razón, es tan exhaustivo o por tal quiere pasar, que termina dejando de lado las dificultades. El concepto de verdad termina por desaparecer y la necesidad por relativizarse. ¿Será el concepto de verdad el que está de acuerdo con las posiciones previamente tomadas *a priori*? El racionalismo con su sistematismo aberrante termina por concebir la verdad como una simple coherencia, de manera que ésta se hace dependiente del sistema de coordenadas elegido y así el escepticismo y el relativismo son el triunfo absoluto de la razón.

A este proceso de autodestrucción Unamuno lo llama «disolución racional». La cualidad analítica de la razón termina por disolverse en ella misma y por disolver la razón totalmente:

> La disolución racional termina en disolver la razón misma en el más absoluto escepticismo, en el fenomenalismo de Hume o en el contingencialismo absoluto de Stuart Mill, éste el más consecuente y lógico de los positivistas. El triunfo supremo de la razón, también analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez. ...Y la razón acaba por destruir la validez inmediata y absoluta del concepto de verdad y del concepto de necesidad. ...Llamamos verdadero a un concepto que concuerda con el sistema general... verdad es coherencia. ...Necesario no es sino lo que es y en cuanto es, pues en otro sentido más transcendente, ¿qué necesidad absoluta, lógica, independiente del hecho de que el Universo existe, hay de que haya universo ni cosa alguna?»[4]

Destruida por ella misma, la razón deja al hombre desvalido de toda defensa posible. Esta es una afirmación que se deduce de lo que anteriormente ya hemos señalado: la razón nació del instinto de conservación de la especie, como cualidad social y colectiva, como un instrumento de organización del mundo. La razón, que quiere explicarlo todo, termina por aniquilarse y abandona la humanidad a la desesperación. El instinto de conservación, padre del conocimiento, madre de la razón por medio del lenguaje y

[4] *Unamuno,* op. cit., *p. 171.*

la vida común, no puede tampoco él solo responder a las preguntas que el hombre se hace.

El instinto de conservación ayuda a la especie a sobrevivir por medio de la procreación y, para conservar el género humano, inventa la razón, pero si la razón da en quiebra, los hombres son destinados a la desaparición. Aquí es donde está lo grave de la situación. La situación límite. La disolución racional alcanza a la supervivencia de los hombres, incluso al estadio biológico. El instinto de conservación es, en cierto sentido, un sustituto del instinto de perpetuación y, en este sentido se orienta a la procreación. Tener hijos es una manera de prolongarse en el futuro, de inmortalizarse, diríamos y utilizando un término muy unamuniano, por persona interpuesta.

En esta dirección está concebida una de sus tres *Novelas Ejemplares,* la que lleva por título *Dos madres,* donde Unamuno nos relata la angustia de una mujer que no puede tener hijos y obliga a su amante a casarse para tener hijos de él, de una forma indirecta, «sus hijos» y, a través de ellos, esa mujer pueda continuarse. Sin embargo, Unamuno lo acentúa, este instinto no interesa más que secundariamente y no interesa de verdad al hombre que está angustiado por la duda y la nada que lo embarga, porque la puesta entre paréntesis del hombre auténtico, no se refiere a la existencia colectiva solamente, sino que es la continuidad personal lo que le inquieta en primer lugar. Lo que está en juego es la existencia de la conciencia y esta existencia está en peligro. Esto preocupa al hombre porque tiene conciencia de que la conciencia es algo único e irremplazable. Para Unamuno cada conciencia tiene un valor intrínseco y perfectamente original.

El «hombre de carne y hueso» es un ser concreto que se preocupa, sobre todo, de su propia supervivencia. Tener hijos no es más que un lenitivo, una ficción de perpetuación. La verdadera perpetuación es el hambre de durar siempre y de manera personal. El panteísmo o cualquier otra forma de monismo no son más que formas diferentes de negar la inmortalidad personal. Perdurar en el Todo equivale a no durar. Lo que debe perpetuarse es la conciencia, el yo, es decir, una conciencia creadora, en movimiento perpetuo de creación.

4. La agonía como la sola autenticidad

Ante la negación que hace la razón de la posibilidad de ser inmortal, el hombre no tiene más recurso que su propio desesperar. En el hombre se produce un debate interno entre su propio escepticismo y la fe volitiva y sentimental. El sentimiento reclama a gritos la realidad de su mundo, la veracidad de su esperanza. El sentimiento es algo tan radical que no sabe aceptar un término medio. Su divisa es muy clara: a todo o nada. Al llegar aquí estamos justo en el momento crucial. El hombre acepta lo irracional porque ve que la razón destructora no es capaz de resolver su problema fundamental. Partiendo de esta situación y desde este punto de vista, el sentimiento ha encontrado su camino que es opuesto al de la razón. Nunca podremos situar en el mismo plano sentimiento y razón. Son dos mundos diferentes. Se trata de universos distintos y cada uno tiene el suyo. Esto nos lleva a la imposibilidad de juzgar con un solo sistema de valores, con las mismas categorías, estos dos universos que se presentan como distintos y antagónicos; por un lado el sentimiento, por otro, la inteligencia-razón. Cada uno

tiene su propia problemática, sus soluciones propias y sus propias respuestas; pero cada uno debe mantenerse dentro de sus límites, de su campo de acción. La fe-sentimiento posee su campo propio, como la inteligencia-razón posee el suyo. Los límites están marcados. Está prohibido cruzarlos.

En Unamuno encontramos una constante que está continuamente en sus obras; se trata de la defensa a ultranza del mundo imaginario y poético. Unamuno divide la realidad en dos: el mundo, vamos a llamarlo externo, y la organización de este mundo que constituirían una realidad y, el mundo espiritual que es más real por su relación directa con la conciencia y con la capa humana más profunda. La razón puede negar muy fácilmente la existencia del mundo espiritual por el hecho de su no-sensibilidad, pero esta negación no lo hace perder ni su realidad ni su consistencia.

En el ensayo que lleva por título *La locura del Doctor Montarco* Unamuno nos dice:

> La razón, que es una potencia conservadora y que la hemos adquirido en la lucha por la vida, no ve sino lo que para conservar y afirmar esta vida nos sirve. Nosotros no conocemos sino lo que nos hace falta conocer para poder vivir. Pero, ¿quién le dice a Vd. que ese inextinguible ansia de sobrevivir no es la revelación de otro mundo que envuelve y sostiene al nuestro, y que, rotas las cadenas de la razón, no son estos delirios los desesperados saltos del espíritu por llegar a ese mundo?»[5]

Unamuno afirma, con esa fuerza tan característica suya, que el mundo ideal es tan real como el sensible. La conciencia social sólo comienza a nacer y la angustia se sitúa como un don profético del instinto de perpetuación, esperando el gran día en el que los hombres serán conciencia y además serán conscientes de sus verdaderos problemas.

El gran pensador vasco esboza aquí un tema tan importante como es el de la integración o de la «concientización».

Puesto que el hombre es ciudadano de dos mundos contradictorios, podemos preguntarnos a cuál de los dos consagrarnos, en cual de los dos debemos integrarnos, porque se trata de dos mundos irreconciliables por su diferencia de objetivos y también porque sus objetos son diferentes.

Unamuno nos hace ver la inteligencia es monista, que tiene una tendencia a alienarse, que no tiene necesidad de alimentarse del exterior porque se alimenta de sus propios a prioris y que se aliena, con frecuencia, en el mundo material.

Por el contrario, la voluntad busca apropiarse el mundo, hacerlo consciente sin fundirse con él, a personalizarlo. Todo compromiso es imposible. El sentimiento intenta inútilmente vitalizar la razón y, la razón intenta racionalizar el sentimiento y, es exactamente aquí donde el hombre debe colocarse para ser auténtico. El camino de la autenticidad se hace caminando por el sendero estrecho de la tragedia, que tiene un margen muy limitado.

Vivir como hombre, vivir en hombre, es afrontar el desgarramiento. Ser conciencia es estar angustiado y sólo se tiene conciencia en cuanto se vive esta angustia, en cuanto se padece el sufrimiento. Esta vivencia de la angustia, este padecer el sufrimiento, es la razón misma de vivir y constituye la posibilidad de ser verdaderamente humanos.

[5] La locura del Doctor Montarco, *ed. cit., t. I, 1966, p. 1136.*

Podemos afirmar, entonces, que solamente agudizando las contradicciones entre razón y sentimiento el hombre puede conquistar su autenticidad. La fe, el sentimiento y la voluntad se despierta ante esta aporía y el hombre se hace más conciencia. La muerte ha sido la fisura necesaria para sacar al hombre de la banalidad y construir su conciencia.

a) Guerra y Paz.

Cuando el hombre se despierta, nace en él el hambre de superar la muerte, de continuar siendo. Nace entonces, también, la aporía entre razón y sentimiento, como algo que fluye naturalmente. La muerte debe ser mirada cara a cara, sin miedo. Debemos afrontar la esfinge devoradora y luchar sin tregua, actuando de la misma manera frente al sentimiento y la razón. Algo que se impone es la lucha, «agonizar», dirá Unamuno y sus personajes reciben a menudo el nombre de «agonistas».

En un pequeño ensayo que lleva por título *Correspondencia de un luchador,* Unamuno nos da la clave y el motivo de su amor por el combate:

> La lucha es fragor y estruendo —¡benditas sean!— y ese fragor y estruendo apaga el incesante rumor de las aguas eternas y profundas, las de debajo de todo, que van diciendo que todo es nada. Y a estas aguas se las oye en el silencio de la paz y por eso es la paz terrible. La lucha es el tiempo, es el mar encrespado y embravecido por los vientos, que nos manda sus olas a morir en la playa; la paz es la eternidad, es la infinita sábana de las aguas quietas. Y la eternidad, ¿no te aterra? ¿Qué vas a hacer en toda ella tú, pobre ola del mar de las almas?»[6]

En la paz, el hombre cae en la nada. Todo es nada y no vale la pena hacer o intentar algo, sea lo que sea. La paz denuncia la vanidad del esfuerzo humano y se ahoga uno en el Todo de una eternidad vacía. Se es absorbido sin piedad y la personalidad es completamente alienada. La paz es la tentación por excelencia.

La primera novela de Unamuno llevaba este título significativo: *Paz en la guerra.* El clima de la novela se desarrolla en el período de las guerras carlistas, durante el sitio de Bilbao, la ciudad natal de Unamuno. A pesar del sitio, en Bilbao se vive en paz, aunque no era una paz verdadera, porque la guerra estaba a la puerta, se manifestaba en el bombardeo, en la presencia carlista. Las costumbres de la ciudad no podían ser las mismas. Había un elemento nuevo que obligaba a reflexionar a la gente. La guerra, aún viviendo en paz, estaba presente, omnipresente y obligaba a preguntarse el porqué de la guerra misma, el porqué de la lucha, qué es lo que uno y otro bando desean. Una parte de esta experiencia vivida la cuenta Unamuno en sus *Recuerdos de niñez y mocedad* donde describe el impacto que causaba la guerra en los jóvenes que como él no sabían muy bien qué era eso del carlismo. Unamuno sólo tenía diez años cuando fue testigo del sitio y del bombardeo de Bilbao.

En *Paz en la guerra,* el protagonista Pachico encuentra en el sitio de Bilbao un motivo externo que le permite y le sirve de ocasión para reflexionar. Dentro de Pachico se desarrolla una verdadera «agonía» y se siente desgarrado por todas las contradicciones que le rodean: «Ese es un chiflado a quien los masones le han vuelto el juicio... Ese, aunque diga otra cosa, cree... Ya le verás todos los días ir a misa». Así hablaban de Pachico, pero es que no sabía qué hacer. Se encontraba en un callejón sin salida. ¿Por

[6] Correspondencia de un luchador, *ed. cit., t. III, 1968, pp. 269-270.*

dónde tirar? ¿Qué hacer? Si cede a uno u otro de los dos polos, está perdido. Y Pachico-Unamuno encuentra la solución a su angustia: el ideal de vivir será la aplicación de las conclusiones del sitio de Bibao, vivir en una cierta paz en medio de la guerra; luchar para que la ciudad no se pudra, para que no se pudra el espíritu de Pachico, lucha que despierta la conciencia y que hace vivir en plenitud, encontrar la paz de aquel que sabe y que se conoce viviente «... paz en la guerra misma y bajo la guerra inacabable, sustentándola y coronándola. Es la guerra a la paz lo que a la eternidad el tiempo, su forma pasajera. Y en la Paz parecen identificarse la Muerte y la Vida». La guerra sólo se justifica en la paz y dentro de la guerra misma es donde hay que buscar la paz: «paz en la guerra misma».

Unamuno nos habla de «agonía» en *San Manuel Bueno, mártir.* En esta novela los protagonistas en lugar de ser hombres son almas, almas que están librando un duro combate entre la fe y la razón y que en la hora final, ante la muerte que se acerca, Don Manuel, una de esas almas que está viviendo en la angustia, el sacerdote que enseña a creer a todo un pueblo, que hubiera hecho creer a todo el mundo, confiesa a Angela, otra de las almas protagonistas de la novela y angustiada como el alma de D. Manuel, que no cree, o no sabe si cree; o no sabe si lo que cree es o no fe. Esta es la verdadera angustia, la tragedia que está viviendo el cura de aldea. Predica algo que no siente; una doctrina en la que no cree y, sin embargo, su pueblo le cree. No sabemos, al final, si D. Manuel Bueno o San Manuel, como dice Angela Carballino, es creyente o agnóstico. Angela nos dice al final de la novela: ...«creo que Don Manuel Bueno, que mi San Manuel y que mi hermano Lázaro se murieron creyendo no creer lo que más nos interesa, pero sin creer creerlo, creyéndolo en una desolación activa y resignada».

En la *Agonía del cristianismo,* Unamuno vuelve sobre el tema. Si el cristianismo quiere ser verdadero y no teología racionalista, debe agonizar. Estar seguro es estar agonizante. En el prólogo a la edición española publicada en 1931 Unamuno dice: «Una de las cosas a que debe este librito el halagüeño éxito que ha logrado es haber establecido el verdadero sentido, el originario o etimológico de la voz *agonía,* el de lucha. Gracias a ello no se confundirá a un agonizante con un muriente o moribundo. Se puede morir sin agonía y se puede vivir, y muchos años, en ella y de ella. Un verdadero agonizante es un agonista, protagonista unas veces, antagonista otras».

Hace algún tiempo el alemán Peter Wust impresionó por la valorización que hizo del riesgo y de la incertidumbre. Lo mismo podemos decir de Gabriel Marcel con su hombre de la barraca. Los dos esclarecieron el problema de la fe heredada, de la vida asegurada por las creencias de la vida banal instalada en la certeza. A. de Saint-Exupéry debe su fama a sus novelas y a su *Ciudadela.* A estos nombres podemos añadir todavía el moralismo vacío de A. Camus en su «juez penitente». Esta doctrina fue valorada como profundamente original e incluso hubo quien hizo profundas consideraciones sobre la catástrofe de la postguerra que sembró la inseguridad por todas partes. Ultimamente la literatura se ha visto asaltada por gran cantidad de obras que tienen la incertidumbre como tema principal. Hemos asistido al elogio del sentimiento del riesgo. La moral, abandonando el viejo esquema casuístico, se ha vitalizado y acercado al hombre y a sus verdaderos problemas. Ciertamente esto es positivo, pero permítaseme dudar de su originalidad.

Unamuno, el año 1930 y en su *La agonía del cristianismo,* puso de manifiesto y denunciaba todos los excesos de la antigua moral, de los viejos tiempos de la vida «segura» y de las respuestas catecismales. El antiguo Rector de la Universidad de Salamanca comenzó la desmitologización de los ídolos cristianos y luchó por instaurar una fe viva que se pregunta; combatiendo por vivir una fe agónica que cada día se conquista y que con la lucha coge fuerza. En *Amor y Pedagogía* encontramos el ataque más profundo que en los albores del siglo XX se dirige contra el tecnicismo imperante, contra la razón todopoderosa, contra el hombre seguro e instalado.

b) Razón de fe.

Unamuno muestra el camino de la vida auténtica en *La Agonía del cristianismo.* En esta obra Unamuno se interesa por el cristiano que debe huir del legalismo y del racionalismo impreso en la idea cristiana. La figura ejemplar es *Abisag, la sunamita* personificando el amor sin esperanza, el intento de recrear por el amor la vida agonizante de David, su rey y su viejo esposo. Abisag, la virgen, aquella a la que no conoció David y ella no conoció a David sino en deseo. «Abisag, la sunamita, que languidecía de amor a su difunto gran rey David, al esposo de su virginidad, y que le lloraba con lágrimas de fuego, y queriendo resucitarle». Otro ejemplo que también nos pone Unamuno es el del exsacerdote Loyson que vivía en agonía perpetua entre su fe y su razón.

El camino que nos lleva a la vida auténtica y que preconiza Unamuno, es el camino del riesgo, vivir en el riesgo, en la esperanza que engendra la desesperanza, en las contradicciones, en el vivir «la paz en la guerra».

¿Por qué el catedrático salmantino busca siempre la paradoja, la contradicción, la dialéctica? Esta pregunta la responde el propio Unamuno y nos da la clave de sus contradicciones:

> La fe en la inmortalidad es irracional. Y, sin embargo, fe, vida y razón se necesitan mutuamente. Ese anhelo vital no es propiamente problema, no puede tomar estado lógico, no puede formularse en proposiciones racionalmente discutibles, pero se nos plantea, como se nos plantea el hambre... Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación.

En otras palabras y siguiendo al propio Unamuno un poco más adelante del pasaje citado:

> ... sin la fe, la vida, no se puede sostener sino sobre razón que la haga transmisible —y ante todo transmisible de mí a mí mismo, es decir, refleja y consciente—, la razón a su vez no puede sostenerse sino sobre fe, sobre vida, siquiera fe en la razón, fe en que ésta sirva para algo más que para conocer, sirve para vivir. Y, sin embargo, ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital.[7]

La trágica historia del pensamiento humano no es más que una lucha entre la razón y la vida. La razón de racionalizar la vida haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad. La vida, por el contrario se empeña en vitalizar a la razón y la obliga

[7] Del sentimiento trágico de la vida..., *cap. VI, ed. cit., pp. 175-176.*

a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales [8]. Existe una especie de engaño mutuo. Tú me engañas a mí, pero yo te engaño a tí, parecen decirse, mutuamente la razón y la fe.

En la concepción unamuniana encontramos esta construcción dialéctica. La necesidad de la lucha está planteada a todos los niveles. Es la condición de la existencia misma. Para que pueda darse la pareja enemiga, para que podamos hablar de razón-sentimiento, es necesaria la guerra, porque la guerra es la única asociación posible que evita la nada, que es la pesadilla de Unamuno, la asociación adecuada de contrarios, el movimiento, la sola forma de evitar la aniquilación por exceso o por defecto, la única posibilidad de vivir, de valorar, de ser, simplemente. Si no existiera más que la razón, no podría haber vida y, viceversa, si el sentimiento y la razón existieron solos, los hombres no podrían subsistir porque estarían absorbidos por la nada racional y en el inmovilismo o devorados en el Todo del espíritu. Podríamos decir que la agonía se instala en el ser mismo y que el movimiento que produce vida —y Unamuno se interesa primordialmente por la vida humana— es la agonía. Una agonía que es considerada como la guerra sin cuartel que libran razón y fe, razón y sentimiento.

Unamuno como moralista, —entiéndase este término en sentido positivo, como ya hemos visto en su momento— sitúa la autenticidad no en un plano ontológico, sino en el plano verdaderamente existencial en cuanto a la posibilidad humana, y en un plano óntico en cuanto al ser mismo. La vida banal, para Unamuno, no es un volver la espalda a la realidad profunda, al compromiso, sino que más bien la vida banal se presenta como la nada, es la nada, la negación de ser. Unamuno va más allá del tópico de la paradoja y se sitúa en un pensar dialéctico, donde, y a nivel existencial, el que se aliena en la racionalidad, viviendo en la paz, en la seguridad y la certeza, no existe, no es. La nada es la extrapolación de uno de los dos términos dialécticos que originan el ser.

5. El antagonismo en Unamuno

Aunque después de todo lo que hemos dicho parecería innecesario, por conocido, hablar del antagonismo en Unamuno, creo, sin embargo, que es necesario que al final de nuestro trabajo, dediquemos un tiempo a estudiar el antagonismo unamuniano porque, desde el primer momento, Unamuno nos sitúa ante una elección, ante una serie de contradicciones que parecen excluirse. Pero cuidado con las apariencias, no debemos dejarnos arrastrar por ellas. La razón y el sentimiento no se excluyen de modo radical, como hemos visto hace un momento, porque tanto una como el otro se necesitan. Necesitan su contrario para ser. Sucede lo mismo con los conceptos interior-exterior que no son otra cosa sino contradicciones dialécticas de la conciencia misma en su continuo superarse.

El antagonismo es necesario para poner en marcha la mecánica de la «voracidad de la ciencia». Si esto constituyera un problema, significaría que jamás se ha leído ni estudiado a Unamuno de modo objetivo, ni a partir de su visión global. Es, sencillamente que se ha querido seguir el camino manido, el tópico prefabricado de contemplar a

[8] Ibidem, *p. 178.*

Unamuno desde su ángulo famoso de problematicidad religiosa o, que solamente se ha querido ver «el caso Unamuno», tan escaso de metafísica tradicional, por fortuna, como señala Julián Marías. Unamuno nunca quiso ser sistemático. Jamás quiso escribir tratados de algo. Siempre ha seguido su pensar existencial con el lenguaje de la vida, sin sistematizar; si lo hubiera hecho, habría supuesto una autonegación, hubiera dejado de ser Unamuno.

Para el Rector de la antigua universidad salmantina la verdad es algo más profundo que lo que se entiende por verdad, por «adecuación». Es algo vivo que rechaza encerrarse dentro de unos cánones, en los márgenes estrechos de un sistema. La única obra que podemos calificar de ordenada que escribió el pensador vasco es *Del sentimiento trágico de la vida* y tampoco entra dentro de la concepción escolar de lo que tradicionalmente se ha llamado filosofía. Tenemos, por lo tanto, que huir y desconfiar de las trivialidades, de los tópicos que tan oficialmente han sido repetidos sobre Unamuno. Sobre su cabeza se ha colocado el epíteto de fideísta, luchando por creer, sin que su fe le baste en el fondo, y entrando, así, en conflicto con su razón. Sería el tan traído y llevado conflicto romántico entre corazón y cabeza. ¡Qué pobre sería esta concepción de Unamuno! ¿Os imagináis lo que diría él?

Se ha repetido incansablemente que Unamuno no supera sus aporías. Esta afirmación puede ser negada con suma facilidad leyendo su *Del sentimiento trágico de la vida,* pero tenemos que leerlo detenidamente y de inmediato encontraremos las citas suficientes para negar asertos y afirmaciones que se han hecho sobre la obra y el pensamiento de Unamuno. Lo que es cierto es que Unamuno se negó a aceptar las soluciones que le brindaba la época. Un espíritu inquieto y luchador como el suyo no podía aceptarlas. Herido tanto por el racionalismo como por el tradicionalismo, tomó la posición arriesgada de buscar una solución original y real porque, en definitiva, Unamuno no se contentó sólo con formular y elaborar las premisas de su pensador, sino que, además, elabora una verdadera praxis para llegar al mundo que él contempla.

Razón y sentimiento no son, en modo alguno, antagonistas irreconciliables, sino el anverso y el reverso de la misma medalla. La falta de uno de los dos términos lleva consigo, de modo inmediato, la desaparición del movimiento y esto es lo que Unamuno define como «la paz terrible». La ausencia de las dos dimensiones de «serlo todo» y del «serse», dejarían al hombre inmerso en la nada o en el panteísmo, en todo caso, en la pérdida absoluta de su identidad, de su ser existente. La tesis y la antítesis no son aporéticas, sino la sola posibilidad real de que haya una síntesis.

Mariano Brasa Díez



Sistema de pensamiento y razón educativa en Unamuno

He tratado de inculcarles... la dignidad del hombre eterno, que es siempre alumno de la vida.

O. C., VII, 941

Es difícil sustraerse a la atracción y al embrujo, a la desilusión y al desencanto, y, finalmente, a la irritación que nos produce la lectura actual de Unamuno. Nos induce como cierta alteración su presencia inruborosa vibrando toda entera, machaconamente, en cada frase, su afán de decirlo todo, su pasar de lo humano a lo divino, su saltimbanquismo intelectual. Nos fuerza a recurrir a justificaciones de valentía, de audacia o de una lógica subyacente y desbocada a la que de seguro no le gustaría ser adscrito. No digamos si de la lectura pretendemos escribir algo sobre su pensamiento. Entonces, su yo total se yergue como un muro, nos bloquea todos los accesos, obligándonos a hablar, como sea, antes de él, o al menos con él, y en él. Sería más fácil hablar *desde fuera* de él, enfundando su pensamiento *protoplasmático* en categorías previas o más «actuales» esgrimiendo la razón de clarificarlo y hacerle venir más acá de sí mismo. Pero, ¿sería ya, entonces, el pensamiento de Unamuno?

De ahí la paciencia que es siempre necesaria para leer escritos sobre Unamuno. Nos parece preferible volver a él, aunque haya que aguantar de continuo la cantinela de su yo. Esa cantinela que, como en los grandes autores, dice siempre la misma canción y que el Unamuno maduro bautizó con el título *del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos.* Y desde ella buscar, como aconsejable, un cierto distanciamiento entre el yo de Unamuno y lo que, en él, se puede decantar como su posible pensamiento objetivado, al margen, en cuanto quepa, de lo que él mismo nos diga sobre ese pensamiento. ¿Es esto posible?

En cualquier caso, parece que es por este camino de una buscada objetivación, con el esfuerzo distanciador que ello supone, como se vienen haciendo los mejores estudios sobre su producción literaria. En la amplísima bibliografía unamuniana se ha ido lentamente ganando terreno para esa objetivación, prescindiendo bastante de los recovecos y gritos de sus crisis personales, ya casi saturados de exégesis, para ver y analizar lo que son y pueden significar en sí sus obras hechas, sus creaciones. Después de todo, tampoco tendría mucho en qué disgustarse aquí su yo, dado que él mismo repetía que su yo era su obra. Ello no quiere decir que se evite la contextualización personal de sus obras escritas. Lo que trata de evitar ese método es que se tome el contexto como pretexto para seguir quedándose con el yo, sin pasar a las teorías o verdades o estructuras de doctrina en que se ha expresado, sabiéndolo o ignorándolo. Como todo verdadero autor, Unamuno es una unidad que se va haciendo en proceso de identificación, de esencialización de sí mismo a una con su pensamiento. Esa unidad esenciada es su obra, y no tenemos otra cosa a qué atenernos.

Escritorio de Unamuno en su casa de Salamanca

Algo de esos puntos va como presupuesto en este leve intento de acercarnos a la razón educativa de Unamuno, al partir de una referencia global a su pensamiento y pasando por el examen de su novela *Amor y Pedagogía.* El pedagogo que fue Unamuno es hijo de su vida y de su obra y en ese contexto ha de situarse su doctrina educativa por encima de su Antipedagogía visceral.

I. Serse y serlo todo

En el universo conceptual unamuniano la noción básica consiste en afirmar que todo ser es un conato o afán inquebrantables de perduración. No es posible silenciar este lugar común de su pensamiento, del que todo nace y al que todo vuelve. Tópica es también la referencia de Unamuno a Espinoza para reforzar su punto de partida: «Todo ser consiste en un conato de perseverar en su ser». Y ese conato es la esencia real de todo lo que es. En el hombre ese afán y ese conato se concretan en el deseo y la inquietud por la inmortalidad. Lo que define al hombre es su deseo de ser inmortal, de durar siempre. Esa es la razón o causa de todo su actuar y, por ende, también la causa o razón del filosofar. Unamuno multiplica las formas de expresión y denominaciones de esta esencia: ansia de no morir, hambre de inmortalidad, anhelo de permanencia, sed de eternidad, etc. Ser en plenitud consciente consiste en ver y sentir y aceptar esa nuestra esencia. De ahí brota el empeño de ser cada vez más, de ser uno y lo otro, de ser uno mismo y, a la vez, todos los demás. ¡Serse y serlo todo, inacabadamente, por siempre y para siempre! Es imposible y absurdo poder concebirnos como no existiendo, sin ese empeño de constante esencialización. «Más, más y cada vez más; quiero ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo...» «¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios! [1]

De rechazo y por oposición, el principio de la sabiduría es el temor a la muerte *initium sapientiae timor mortis.* [2]

A Dios, si hemos de connotarlo de algún modo, habrá de ser como el inmortalizador, «el productor y garantizador de nuestra inmortalidad», [3] ya que si no es tal, «¿para qué Dios?» [4]

Sobre esta vertical de la cosmovisión o sentimentalización del universo unamuniano, se asienta otra horizontal que la quiebra, rompe o pretende sencillamente anularla. Según Unamuno, la inmortalidad viene exigida y anhelada por el sentimiento, la fe, el corazón o la vida. Pero la razón, la ciencia, el conocimiento en general niegan la posibilidad del cumplimiento de esa misma inmortalidad, de esa esencialización. El hombre está escindido en esa dualidad radical. Los polos de ese dualismo se llaman, a veces, Razón y Fe, pensamiento y sentimiento, y el escape o discurrir respectivo de

[1] Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos *(1913), O. C. XVI, 166-167*
[2] Ibid., *XVI, 235.*
[3] Ibid., *XVI, 216.*
[4] Ibid., *XVI, 131.*

esas dos líneas son tiempo y eternidad, historia e intrahistoria, finitud e infinitud, lógica y sinrazón. A veces hay un vislumbre de la posible unidad originaria previa a esa escisión y se apunta a ella por encima o por debajo de esa dualidad descrita y analizada. Pero no se pasa de ahí a requerir justamente la razón de la sinrazón, el por qué mismo del montaje dual y su absurdo contrapunto de juego trágico.

> Piensa el sentimiento, siente el pensamiento.
> . . . .
> Lo pensado es, no lo dudes, lo sentido.

Pero ese vislumbre no conduce en la teoría de Unamuno más que a esta conclusión: «esculpamos, pues, la niebla».[5] El racionalismo exacerbado, lo mismo que el racionalismo miedoso, conduce al irracionalismo innecesario, que no sabe *ampliar la razón* para analizar el vacío o el contenido de la razón desiderativa.

Sea de esto lo que quiera, pues no es aquí la cuestión, el hecho es que este punto de partida ha favorecido para que siempre se haya considerado a Unamuno, y él mismo lo proclamará gustosamente, como radicalmente «asistemático». Naturalmente, no todos han caído en la facilidad de confundir un enhebramiento pulcramente lógico y técnicamente elaborado con la verdadera unidad sistemática según la cual todas las partes tienen relación de circuminsesión e interdependencia con el todo. Cuando en el discurrir unamuniano se admiran y alaban pensadores sistemáticos, como Platón o Espinoza o Hegel, no se hará por su conocido sistematismo sino por la intuición originaria que lo nutría y alimentaba. Hay ahí, con todo, en ese mismo discurrir y discutir de Unamuno, pilares permanentes y bien sentados, unas bases y unas coordenadas desde las que se pueden prever, a priori, los itinerarios que, sobre un problema dado, se van a transitar. Y en esa trabazón profunda de las partes con el todo, del pensamiento incoado con los pensamientos elaborados y plenamente expuestos, está el sistema. Por eso se ha podido decir con razón que Unamuno es «implacablemente sistemático» (Zubizarreta). Y aunque su pensamiento recurra al paradojismo y se enmascare de una pretendida arbitrariedad, está siempre presidido y tejido de una indiscutible sistematicidad. Unamuno quería dejar que surgiera algún «unamunista» que decidiera sobre la cuestión; pero en el fondo sabía muy bien a qué atenerse y sabía salir al paso para defender su constancia y fidelidad a unos «principios fundamentales». Un testimonio precoz y bien significativo sobre el tema podría verse en la carta que desde Marburgo le mandó Ortega a propósito de la *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905). Entre otras cosas, en ella le dice textualmente: «Estoy trabajando en reconstruir su Idea en sistema (rabie!) y cuando lo haya logrado se lo remitiré a V. con mi crítica.»[6] Al discurrir unamuniano le complacía y acaso incluso le interesaba mostrar siempre su Idea como *in statu nascentis*, como *desplacentándose*, que diría él. En la obra de Unamuno, no está sólo el hombre de carne y hueso; está también el sistema implícito o explicitado en ocasio-

[5] Credo poético, *en «Poesías» (1907), O. C. XIII, 200-201.*

[6] *En carta a Francisco Cossío (24-X-1914, O. C. XVI, 16-17) dice Unamuno textualmente: «Podría demostrar que nadie ha sido en España más fiel que yo a sus principios fundamentales, a sus ideas centrales (que son pocas). El juego dialéctico de mis contradicciones no ha hecho sino corroborar esa unidad fundamental». El texto completo de la carta de Ortega puede verse en* Revista de Occidente *19, 1964, p. 9 y ss.*

nes; está, en cualquier caso, siempre presente y con «armonía preestablecida». Acaso, él mismo fue esclavo y esclavizado por su posición inamovible de principios y por su atenimiento tozudo e indiscutido a los mismos.

La doctrina unamuniana sobre la educación acusa y refleja muy marcadamente esa fidelidad a sus principios. Tal vez por eso, se nos antoja hoy un tanto limitada y reiterativa. Pero ahí está también su riqueza y su fuerza de permanente actualidad. Porque, prescindiendo de técnicas, modos y modas pedagógicas, iba derecha a lo esencial: a ver y describir las formas y maneras de ser y hacerse «nada menos que todo un hombre».

II. La rechifla pedagógica

Desde el inicio de su vida intelectual se ocupó y preocupó Unamuno con el tema de la educación. Y en cuanto tuvo listo el argumento, lo plasmó en su conocida novela *Amor y Pedagogía* (1902). Ya en el título, como ocurre con tantas obras que llevan su «y» en él, nos viene adelantado el contenido: El amor es la verdadera pedagogía. «Y» significa «igual a...». No obstante para que en el Amor se vea cifrada toda la pedagogía, Unamuno pondrá en juego y a prueba todos los lugares más cultivados de su pensamiento. Porque se trata de hacer ver cómo el amor está radicado en la vida, y es educativo cuando nos hace tener más vida, cuando es emergencia frontal y consolidación de la vida misma. Para ello Unamuno, da el largo rodeo de esta novela.

Amor y Pedagogía es ante todo una rechifla, una burla a conciencia de lo que en tiempo de Unamuno entendían algunos por Pedagogía científica. En realidad, es una caricatura grotesca y tragicómica de lo que podía significar la aplicación pazguata y cerril del cientifismo a la vida. Pero en el cañamón de la rechifla se siembran y enhebran temas de más hondo calado.

Don Avito es el padre-pedagogo que quiere hacer de su hijo Apolodoro un «genio» a base de aplicar en él las recetas de Pedagogía sociológica. Es un personaje serio, formal y, en su fanatismo por la «ciencia», perfectamente estúpido. La burla que, a cada paso decisivo, le juega la vida es mordaz y cruel y la risa sardónica que le hace en cada guiño se torna en sarcasmo porque en el ridículo y la idiotez se entremezclan lo sentimental y lo trágico. Sobre la ingenuidad de Don Avito, que cree a pie juntillas en la eficacia de fórmulas cientifistas para hacer del hombre el tipo ideal del genio, cae implacable la vida, trastocándole todos los planes, envolviéndole y arrastrándole a él mismo a reconocerlos como fallos y fracasos, y obligándole a confesar con remordimiento: «¡Caíste, Avito, caíste!...» El fracaso total se consuma cuando Apolodoro, el hijo que tenía que ir «científicamente» para genio, se le suicida porque no ha sabido afrontar la vida, estar a la altura de los retos de su entorno social, a ser fuerte y valiente ante los encuentros y contratiempos del oleaje de la vida, sin más áncoras y amarras que la docilidad y sumisión y adaptación que le predicaba el saber puro, la pedagogía sociológica y la más huera filantropía.

El entramado novelístico tiene, naturalmente, más planos e intenciones. Don Avito que al inicio de la narración es soltero y enamorado del progreso y de la sociología —que «anda por mecánica, digiere por química y hace cortar el traje por geometría proyectiva»— decide hacerse padre y para ello buscar mujer «a él y a su obra adecuada» para

casarse con ella y tener un hijo «en quien implantar su sistema de pedagogía sociológica y hacerle un genio». Estudiados los caracteres «fisiológicos, psíquicos y sociológicos» que ha de tener la futura madre, Don Avito Carrascal pone sus ojos en Leoncia Carbajosa, «sólida muchacha dólico-rubia, de color sano, amplias caderas, turgente y levantado pecho..., voz de contralto y regular dote». Para declararse redacta un informe con reposados argumentos que derivan de la «teoría científica del matrimonio», pues quiere casarse «deductivamente». Repasado y corregido el informe-declaración se dirige a la casa de Leoncia para iniciar ese futuro. Y hete aquí que con Leoncia está ese día Marina del Valle, a quien Leoncia presenta como una «casi hermana». Don Avito se encuentra de súbito con que «los tersos ojazos de Marina se orientan hacia los suyos y que desplegando la boca se pone a oirle con todo el cuerpo y con toda el alma». Aturdido Don Avito, sin saber qué le pasa, preguntándose para sí dónde había visto antes a esa mujer sabiendo que no la había visto nunca, no acierta a ligar las ideas y... oye una voz interior que canta loas a Marina: «¡Alma primitiva, protoplasmática, virginal! ¡Corazón inconsciente!» Y siente que su corazón empieza a martillearle aceleradamente. Está echada y ganada la primera jugada de la vida, a la que seguirán otras y otras...

Discurriendo, después, sobre el encuentro Don Avito descubre que «ha entrado en juego el Inconsciente», se dispone a dormir, y al despertar tiene ya la certidumbre de que está enamorado de Marina. «Háselo dicho el sueño». El que pensaba casarse por matrimonio «deductivo», se ha despeñado desde las excelsas cimas de la deducción «a los profundos abismos inductivos». La deductiva Leoncia, dólico-rubia, cede su puesto interior a la inductiva Marina, braquimorena, «sueño hecho carne». Todo por la fuerza del Inconsciente. Y Don Avito que escucha dentro el ronroneo de la deducción —«que caes, Avito, que marra la ciencia, que caes»—, lo acalla y decide casarse con Marina. Ella pondrá la Materia, y la Forma del genio la pondrá él. Y cuando le habla en estos términos a Marina, la Materia no hace más que repetir: «¡qué ideas, qué ideas!»

—¿Ideas?, replica la Forma. «Mi idea eres tú, Marina».

Así comienza el advenimiento del genio... Marina tendrá que gestar y alimentarse y dar a luz conforme a las prescripciones de la ciencia; tomar alubias —«fósforo, mucho fósforo»—, escuchar música, biografías de los grandes genios, ver museos... Y al irse pasando los días y acercando el día,

> La pobre Materia siente que el Espíritu, un dulce espíritu material, va empapándola y como esponjándola... Cántale la Humanidad eterna en las eternas entrañas del alma.

Marina es la Materia y su nombre viene de mar, los dos mejores términos para simbolizar el subconsciente. Hablando de este dato esencial y de la materialidad irracional en que anidará y será acunado el niño, dice Blanco Aguinaga que *Amor y Pedagogía* es «la obra más importante que dentro de este tema ha escrito Unamuno». Y el hecho de constatar que ha entrado en juego el subconsciente, es nada menos que «la verdad inevitable de la novela» y en donde «se originan todos los hechos, trágicos y grotescos, de tragedia y de sainete, de la breve existencia del pobre Apolodoro». [7] El nombre de Apolodoro lo decidirá Don Avito, para el niño, después de rebuscar etimologías, mito-

[7] *Blanco Aguinaga, Carlos:* El Unamuno contemplativo. *Laia. Barcelona, 1975; 189, n. 38.*

logías y símbolos científicos para el futuro genio. Marina lo bautizará a escondidas y le pondrá el nombre de Luis. Cuando Don Avito se entera, oye que el demonio familiar le dice interiormente: «Amor y Pedagogía son incompatibles». Esta conclusión podría ser el ritornelo de otros muchos hechos y casos de la novela.

La Forma tratará y cuidará «técnica y científicamente» el desarrollo del niño, mientras la Materia le arrullará suspirando y cantándole el sueño de la vida: «Duerme, duerme, mi niño;/duerme enseguida,/duerme, que con tu madre/duerme la vida/...»

Entretanto ha venido a habitar a la ciudad Don Fulgencio Entrambosmares, el «insondable filósofo» que va a ser el oráculo y «el verbo de Carrascal», ante las dudas que le surjan en la configuración del genio de su hijo. El filósofo dice cosas tan fulgurantes como que el fin de la ciencia es catalogar el Universo para devolvérselo a Dios en orden, que la vida es una tragicomedia en la que cada uno tenemos nuestro papel y el Apuntador nos guía, el gran Tramoyista que maquina todo esto... Y Don Avito queda boquiabierto y va y viene, marcha y vuelve rumiándolas. Y cuando le plantea dudas concretas sobre la conducta de Apolodoro, pidiéndole qué debe hacer, el filósofo siempre le contesta: «Déjale, déjale, ...»

Y sobre esta respuesta viene a estribar una de las conclusiones básicas de la Antipedagogía pedagógica de la novela:

—¿Dejarle?
—¡Sí, dejarle! ¿Ha sido Vd. alguna vez niño, Carrascal?
—No lo recuerdo al menos...
—Aquí, aquí está todo. ¿Usted no recuerda haber sido niño, usted no lleva dentro de sí al niño, usted no ha sido niño, y quiere ser pedagogo? ¡Pedagogo quien no recuerda su niñez, quien no la tiene a flor de conciencia! ¡Pedagogo! (II, 483).

Marina queda de nuevo encinta y da a luz una niña que se llamará Rosa. Como Don Avito Carrascal piensa que una mujer no va a ir para genio, no se cuidará mayormente de ella. Pero con respecto a Apolodoro los interrogantes se le irán agolpando al hilo del propio desarrollo. ¿Y si sale a su madre? ¿Puede la pedagogía transformar la materia prima? ¿No fue un disparate ceder al amor? ¿No será el amor el pecado original, la mancha original de mi hijo? «¡Oh, qué simbolismo más hondo encierra eso del pecado original...! Tal vez como un torpe impulsivo he sacrificado mi hijo al amor, en vez de sacrificar el amor a mi hijo». Todo este revoltijo de preguntas, razones y sobresaltos, que acosan, agobian y enervan a Don Avito le llevan a concluir que el amor y la razón se excluyen, a la vez que le dejan flotando un interrogante mayor y más hondo: ¿no habrá pedagogía del amor o amor pedagógico?

Apolodoro, como resultado de que la ciencia eduque a la Naturaleza, va a ser en parte *repetición* de su padre. Sólo en parte, precisamente, porque Don Avito Carrascal era huérfano (II, 870) y Apolodoro, aparte de su padre, tiene la presencia de su madre, que es eco y pálpito de lo interno-externo, en inextricable dialéctica.

Llegada la juventud Apolodoro se enamora de Clarita, de juguetones ojos, de ojos persuasivos y educativos y pedagógicos. Y con el amor, el mundo adquiere solidez y sentido.

Empieza la Humanidad a cantar en él... Revélasele la eternidad en el amor; el mundo adquiere a sus ojos sentido, ha hallado sendero el corazón, sin tener que galopar a campo traviesa.

El ruido de la vida empieza a convertírsele en melodía... Toca la substancia de las cosas, su tangibilidad por el tacto espiritual; le es ya el mundo de bulto, macizo, sólido, con contenido real. Esto es lo único que no necesita demostrarse, que se demuestra por sí. (II, 521-522)

Siente Apolodoro rechazo y pena por su padre y ternura por su madre. Pero algo se define como perfectamente claro: su problema real es Clarita. Respondiendo a su dimensión paterna de análisis intenta «literaturizar» ese amor; pero la realidad no se ahuyenta literaturizándola. Lo que en su padre fue un informe de declaración de amor, será aquí una novela que envuelva en un relato sentimental el amor a Clarita. Clarita tiene otro pretendiente, y Apolodoro piensa contrarrestar el influjo que pueda ejercer sobre ella con ese manifiesto de valía y de cariño. En el asalto del amor, Marina había sido para Avito Carrascal su *idea;* ahora, cuando Apolodoro encuentra a Clarita, le dice:

—«Tú, tú eres la verdadera Pedagogía, mi pedagogía viva...»

A pesar de todo, triunfa en Clarita el otro pretendiente, que se llama Federico. La novelita poetizada que Apolodoro le ha enviado, como fruto de su amor, ni siquiera la lee. Gana, en cambio, Federico porque acomete, no se para en barras, la abraza, la besa furiosamente en la boca, y el corazón de Clarita dice con desmayo y resolución a la vez: «¡Este es un hombre! ¡Pobre Apolodoro!».

A partir de ahí, a Apolodoro comienza a rondarle y acosarle el intento de «dimitir de la vida», de suicidarse. Los consejos de los amigos a ser valiente, a provocar a Federico, a ganarlo en el envite, no consiguen otra cosa que ponerle más en ridículo. También acude a Don Fulgencio, como lo había hecho ya otras veces llevado por su padre. Y Don Fulgencio ahonda su herida, al criticarle también la novelita, y sobre todo al aprovechar la ocasión para derramar sobre él sus propias inquietudes íntimas, más hondas que su cháchara filosófica y magistral. La raíz de todas estas inquietudes es la pérdida de la fe en la inmortalidad, y sus versiones repiten las formas de ese anhelo de pervi vencia y la convicción de que la vida es sueño.

... Y los que te digan que esto no les preocupa nada, o mienten o son unos estúpidos, unas almas de corcho, unos desgraciados que no viven, porque vivir es anhelar la vida eterna (II, 543).

La secuencia última del discurso de Don Fulgencio es la recomendación de un menguado sustituto de la Inmortalidad: «¡Ten hijos, haz hijos, Apolodoro, haz hijos!». En el diálogo, casi penúltimo, que Apolodoro tiene con su padre, se revela el desprecio delator de los fines educativos que se había propuesto para su hijo. Don Avito dirá que esos fines y sus ilusiones no las había concebido él, sino la ciencia, a la que «nos debemos todos». No engendró a su hijo para que fuera feliz, sino para la entrega a la ciencia, así el hombre no es para sí mismo sino para la Humanidad. A lo que Apolodoro replica: «¿La Humanidad? ¿Y quién es esa señora?»

El «haz hijos» de Don Fulgencio, Apolodoro lo cumple con Petra, la sirvienta, a quien deja embarazada. Y cuando en un último intento el padre tiene de nuevo una conferencia con el hijo, queriendo hacerle comprender que mientras no se elimine el amor no se puede hacer eficaz la pedagogía, Apolodoro le contesta casi con las mismas palabras que el demonio familiar había dicho anteriormente a Don Avito: «¿Y por qué no hacer del amor mismo pedagogía, padre?»

Rosa, la hermana, cada vez más enteca, cae enferma y al poco tiempo muere. Apolo-

doro discurre y prepara el modo de suicidarse. Lo de Petra le avergüenza y es un empujón más para acelerar la dimisión de la vida. Una forma más de unir el amor con la muerte. Por fin, Apolodoro se ahorca en su habitación. Al descubrirle padre y madre, la Forma y la Materia, exclaman: «¡Hijo mío!». Pero la Materia abraza después a la Forma y le dice la misma expresión: «¡Hijo mío!». El pobre pedagogo cae desfallecido en los brazos de su mujer gimiendo: «¡Madre!». Y la novela concluye con estas inesperadas palabras: «El amor había vencido».

En el epílogo que añade Unamuno para alargar el espacio escrito de la novela sin tener que retocar o cambiar el desenlace, hay dos cosas que parecen dignas de anotar: primera, en el fondo todos los personajes que tuvieran que ver con Apolodoro se sienten algo víctimas de remordimiento ante su suicidio. Y segunda, cuando Don Avito se entera del estado de la criada, Petra, se siente abuelo, la consuela con dulzura y cae de nuevo en su manía pedagógica: «Tu hijo será el hijo de nuestro hijo». «Le educaré yo, yo sólo..., y éste sí que saldrá genio, le haré genio, aplicándole con toda pureza mi pedagogía».

De esta suerte el final es de nuevo el comienzo y la «titerera pedagógica» (II, 582) continúa.

III. Novela autobiográfica

Todas estas novelas de Unamuno son autobiográficas y, por ello, no será decir nada aplicar a ésta ese mismo adjetivo. En la mayoría de los novelistas ocurre otro tanto, como ocurre también en autores de obras de otros géneros literarios. Si aplicamos ese adjetivo a esta novela es para situar su punto de arranque, su temprano tiempo de maduración y subrayar, a la vez, la confluencia en ella de todos los puntos claves que serán en adelante la sistemática mental de Unamuno. En un primer proyecto embrión, la novela se iba a titular *Todo un hombre,* según carta de Unamuno a J. Ilundain (19-X-1900). Con todo, el argumento no tiene mucho que ver con el relato novelesco de 1916, *Nada menos que todo un hombre,* en el que el nuevo rico, afortunado y bravucón Alejandro —«todo un hombre»— se convierte en el hombre que hace el amor de Julia, su mujer: «Nada más que tu hombre..., el que tú me has hecho» (IX, 517). El parecido podría estar en que todo cambio en el hombre, y todo auténtico hacerse hombre es fruto del amor. La expresión de Clarita sobre Federico —«¡Este es un hombre!»— tampoco podía caracterizar la novela de *Amor y Pedagogía.* El título de la novela cambia porque cambia y se amplía el argumento. Ya no es un disfraz del dilettantismo intelectual, es un ataque directo a la triunfante, sabelotodo y mal aplicada Pedagogía. Estudiando los proyectos de novelas de Unamuno y su realización se ve hasta qué punto los personajes se le iban imponiendo a Don Miguel de Unamuno hasta rebelársele ante un posible cambio. El caso de Augusto Pérez, de *Niebla,* es ejemplar, pero no es el único. Lo que es sintomático es que el autor tenga incluso que hacerse cargo de esa rebelión, y buscarle una explicación teórica. Sabido es que Unamuno fue Pirandello antes de conocerlo. Los personajes le piden que los cree, que les dé vida; pero después buscan razones para que no se la quite. (Véase *Pirandello y yo,* del mismo Unamuno.) Con su lógica interna, los entes de ficción siguen viviendo en el creador mucho más allá del relato novelesco en que adquieren consistencia. Incluso evolucionan, como es

el caso de Don Avito al aparecer de nuevo en *Niebla* (II, 870). Buscan autor, pero después son autónomos y van por libre.

Yo diría que *Amor y Pedagogía* nace como argumento posible ante el hecho de tener que renunciar Unamuno al proyecto de educar él mismo y solo a sus hijos, tal como había *imaginado* hacerlo antes de casarse. García Blanco pone datos por lo que se muestra que Unamuno puso en esta novela «jirones de su propia intimidad» (II, 26). Se citan ahí, entre otros, las exclamaciones de «¡Hijo mío!» y «¡Madre!» del infeliz pedagogo y su mujer que corresponden a la honda vivencia de Unamuno en la crisis de 1897 en la que esas mismas exclamaciones brotan del alma de su mujer Concha y del propio Unamuno. La carta que no cita García Blanco a este propósito es la del 8 de diciembre de 1890, dirigida por Unamuno a su querido Juan, en vísperas de su boda y en la que nos da el haz de vivencias, propósitos y teorías a las que, más tarde y en gran parte, tendría que renunciar: él será el educador exclusivo de sus hijos. Tiempos después nos vendrá a repetir reiteradamente que los padres no pueden ser los solos educadores de sus propios hijos. Antes ya de casarse Unamuno descubría en sí un extremado y tierno amor hacia los niños. Lo vivió y conservó siempre. En la referida carta dice, entre otras cosas:

> El día en que yo tenga hijos, si los tengo algún día, no irán a Colegios, yo les enseñaré todo lo que sé y hasta lo que no sé. Yo les haré dibujos, yo mismo escribiré lo que han de leer: cuentos, lecturas, explicaciones, todo.
>
> ... Ve y di que se puede enseñar una lengua... y enseñarla más doctrinal, más científica que con gramática, caen sobre ti todos los maestros de escuela, verdugos de la niñez, sacos de gramática ramplona, ganapanes de la educación, toda esa plaga que, con la mejor intención del mundo, están haciendo un mal irreparable...
>
> Ahora creo que hacer un hombre es la obra de arte más delicada y gloriosa... No sabes las ganas que tengo de coger un niño por mi cuenta, desde que nace, sin que nadie pueda ponerme trabas, y hacerlo yo, enseñarlo yo, a querer, a sentir, a pensar. [8]

Aunque envuelto en el ropaje grotesco por cientifista, eso mismo era lo que Unamuno hará decir a Don Avito. Pero, ¿cómo se enseña a querer, a sentir y a pensar sin que se interfiera la vida, es decir, los otros, los encuentros, la sociedad y, sobre todo, la madre? También la vida se encargará de dar su bella lección al novato aspirante a pedagogo Don Miguel de Unamuno. Cuando escribió *Amor y Pedagogía* (1902), ya tenía años de experiencia de la paternidad. El primer hijo lo tuvo el 3 de agosto de 1892. En 1901 tenía ya seis hijos e iba para el séptimo. Además, en 1896 le había nacido el hijo que sería una dura prueba para el Unamuno padre: Raimundín. A los pocos meses de nacer sufre una meningitis y empieza a desarrollársele una hidrocefalia, que le sentencia indefectiblemente para una pronta muerte.

> Duerme, flor de mi vida,
> duerme tranquilo,
> que es el dolor del sueño
> tu único asilo.
> . . . .
> Pronto vendrá con ansia
> de recogerte
> la que te quiere tanto
> la dulce Muerte.

[8] *Clásicos Exito, vol. XX,* Literatura epistolar, *pp. 61-65.*

Unamuno tuvo que meditar recia y enamoradamente en la paternidad y en lo que pueden y no pueden los padres. En uno de sus monólogos se le escapa a Don Avito esta disquisición, a cuya primera parte ya aludimos: «Padre y maestro no puede ser; nadie puede ser maestro de sus hijos, nadie puede ser padre de sus discípulos; los maestros deberían ser célibes, neutros más bien, y dedicar a padrear los más aptos para ello; sí, sí, hombres cuyo solo oficio fuera hacer hijos que educarían otros, dar la primera materia educativa, la masa pedagogizable» (II, 846). Don Avito hiperboliza la vivencia de Unamuno, alargando las consecuencias de que «el amor y la razón se excluyen». Pero, ¿no se excluyen también el amor y la razón en el engranaje teórico de Unamuno? Incluso se puede apelar aquí al lenguaje como delator. Unamuno siempre pedirá *maestros* en oposición a pegagogos. Y aquí Don Avito habla todavía de Maestros. En el bello retrato de abnegación y entrega que hace Unamuno de Don Casiano, en *El Maestro de Carrasqueda,* nos dirá de él que «Dios no le dio hijos de su mujer; pero tenía a Carrasqueda todo y allí había derramado su espíritu» (IX, 184).

Cierto que Unamuno seguirá manteniendo siempre que «no debe llamarse padre al que se limita a engendrar y hacer venir al mundo al hijo, sino al que le cría y educa y pone en condiciones de valerse por sí mismo» (III, 919; V, 871; etc.). Pero al primerizo afán de enseñarle él todo, le ve inmediatamente la privación que supondría la falta de la «educación social», la que se adquiere en el roce y trata con sus compañeros. [9] Es también esa razón la que mueve a Don Avito a mandar a Apolodoro a la Escuela (II, 488). Pero acaso la mayor razón de la renuncia de Unamuno, se pueda ver explicitada al comprobar y afirmar la dificultad de la relación educativa padre-hijo. El amor del maestro exige otras versiones que no se hallan en el solo amor paterno. La entrega educativa tiene otra raíz que la de la paternidad real. Tal vez haya que extender hasta ahí el alcance de esta conocida cita de Unamuno: «Cada uno es hijo de su día. Y si no logro comprender y apropiarme al que era yo hace veinticinco años, ¿cómo voy a comprender y apropiarme mi hijo?» [10]

«No hay misterio moral como el de las relaciones entre padre e hijos. Es un verdadero misterio, y sólo tomándolo por tal cabe formarse resoluciones a su respecto. Creo que no hay esperanza más absurda que la que ciertos padres novicios abrigan de llegar a hacerse amigos de sus hijos. Veinticinco años de por medio impiden toda amistad. La amistad es, además, complicidad, y el padre no puede ser cómplice de sus hijos» (X, 191).

La apelación a ese misterio moral no puede reducirse al estrecho punto de mira puesto en el tiempo. Va más allá, al igual que ese límite temporal no existe cuando no media en él la paternidad. Porque ella es la raíz de ese misterio en que va transida la relación padre-hijo.

El alcance de la rechifla pedagógica va todavía más allá. Va a la provocación de la antipedagogía. «Nuestros hijos conocerán la antipedagogía.» [11] Y justamente ésa es la

[9] Cartas inéditas de Unamuno. *Edit. Zig-Zag. Santiago de Chile, 1965; p. 70.*

[10] Cfr. *Aguilera, César:* Pensamiento educacional en Don Miguel de Unamuno. *Calasancia, octubre-diciembre, 1965; 484-485.*

[11] Cfr. *Mengog, V.:* De mis veinte años con Unamuno, *en* Atenea. *Universidad de Concepción, Chile, 1964; 406.*

actitud que Unamuno espera que nazca como réplica al abuso indiscriminado de la llamada pedagogía científica. Nada menos que en un discurso en las Cortes Constituyentes de la República (22-X-1931) llega a proclamar Unamuno: «Donde quiera que el Ejército ha abusado, se ha formado un partido antimilitarista; donde el clero ha abusado se ha formado un partido anticlerical. Nuestros hijos, nuestros nietos, conocerán en España un partido antipedagogista; porque temo mucho a la pedantería de los que nos arrogamos el sacerdocio de la cultura» (VII, 1013).

Felizmente, la pedagogía que denunciaba Unamuno no es la pedagogía que ha ido aprendiendo de los errores de sí misma; no es la pedagogía de hoy, más cauta, más ceñida a la realidad, más «científica», con menos pujos intervencionistas, y, por ello, menos mitologizada en el entusiasmo de sus posibilidades. Sabe que hay que educar en la vida y en la circunstancia individualizada de la misma. Pero puede que no sea todavía inútil apuntar a los defectos que en la pedagogitis de entonces veía Unamuno, para prevenir riesgos y peligros que acechan siempre a las más puras y bienintencionadas teorías pedagógicas.

El primer riesgo es el de que la pedagogía pueda creerse en algún momento como fin en sí. «Yo, señor, apenas creo en la pedagogía, y cuando (veo) cómo ha trastornado los espíritus de no pocos maestros, creo menos en ella. No parece sino que los niños se hicieron para la pedagogía y no ésta para ellos. Los convierte en algo a modo de ranas o conejillos de indias de fisiólogos.» [12] Esto es lo que en la novela viene dicho metafóricamente por la sensación que experimenta Apolodoro cuando su padre le lleva a ver la policlínica del doctor Herrero, y que le va a durar toda su corta vida: «Pobre conejillo, ¡pobre conejillo!» (II, 495; 496).

Unido y derivado de éste está el de substantivarse como método. «Se pierde la pedagogía de ordinario donde se pierde toda disciplina formal, de puro método, y es en desdeñar el para qué de las cosas, atenta sólo al cómo. Lo importante de la enseñanza no es el cómo se ha de enseñar algo, sino el para qué ha de enseñarse. El cómo arranca y deriva del para qué» (VII, 717).

Ello exige, por tanto, que previa a su pedagogía el maestro posea una teoría del hombre y del sentido de la acción, de la conducta, del comportamiento personal y social, en suma, toda una cosmovisión. La insistencia actual en las teorías y recursos para elevar la eficacia de las motivaciones, ¿no tendrá como subsuelo negativo ese olvido del para qué de la educación? Cuando, consciente o inconscientemente se palpa o barrunta la Nada del para qué, su inutilidad, su desfase con la realidad, la educación nunca podrá prender ni ser eficaz, por muy sofisticados y estatistificados que se muestren los supuestos mecanismos de la motivación. Nunca bastarán las fórmulas mecánicas para lo que tiene que ser vital. Y mucho menos cuando se trate de técnicas motivadoras del aprendizaje. Siempre podrá saltar o asaltar al alumno la pregunta de Apolodoro: «¿Y para qué quiero la ciencia si no me hace feliz?»

Nos alargaríamos demasiado si quisiéramos tocar otros puntos de riesgo o fracaso del discurso pedagógico, según Unamuno. Hemos de señalar, sin embargo, la insistencia

[12] *En carta a Vaz Ferreira: 29-V-1907.* Cfr. *Rubio Latorre, R.:* Educación y educador en el pensamiento de Unamuno. *Salamanca, 1974; p. 33.*

en que Unamuno reitera la obligada presencia de la infancia en el pedagogo, la necesidad de cultivar al niño que todos llevamos dentro, para aquellos que pretenden ser educadores. Recordemos la burla de Don Fulgencio a Avito cuando pretendía ser pedagogo habiendo olvidado su niñez, no teniéndola a flor de conciencia (II, 483). Unamuno cuenta entre sus libros dedicados a la Pedagogía *Recuerdos de niñez y mocedad,* «la querida cenicienta de mis obras» (X, 257; 259). Evocar ese pasado es una forma de concienciar como real, como parte de la actualidad, de su ser, ese presente-sido. También hay que prestar atención a la presencia del lazo de contacto con la madre, la Materia que diría Don Avito, el seno nutricio que evoca maternidad y sueño inconsciente. Apolodoro descubre, al querer analizar las razones de su amor a Clarita, que en el subconsciente funcionaba el parecido con su madre, susurrándoselo al oído y en silencio (II, 522). Y finalmente, lo titular y argumental de toda la novela: el amor. El amor como gravitación natural del hombre, y el amor que debe llevar en sí todo pedagogo hacia los educandos. Unamuno nos muestra operando en toda la novela al primero y nos remite a considerar al segundo como base de toda la labor educativa.

Lo que nos traslada al Unamuno sistemático, lo más medularmente unamuniano en la novela, es sin duda la confesión desgarrada de Don Fulgencio, de la que ya hicimos una leve mención. «Vivir es anhelar la vida eterna... ¿Qué soy yo? Un hombre que quiere vivir, vivir, vivir...» Esa es la razón de todo lo que hace y siente, aunque trate de ocultarlo y ocultárselo, a veces a sí mismo, con su careta doctoral: «Aquí me tienes, tragándome mis penas, procurando llamar la atención de cualquier modo, haciendo el extravagante. Aquí me tienes meditando en la eternidad día y noche, en la inasequible eternidad, y sin hijos... ¿Tenemos derecho a la vida? ¿Tenemos deber de morir? ¡Ser dioses!, ¡ser dioses!, ¡ser dioses!, ¡ser inmortales!... Sí, ¡déjame que sueñe!» (II, 543-545).

Se diría que estamos leyendo, anticipadamente, *Del sentimiento trágico de la vida...* Aunque es una novela grotesca, tenía sus motivos Unamuno cuando decía que con lo grotesco se fundían «lo sentimental y lo trágico» y que el autor, mediante los desatinos y absurdos de sus personajes iba «soltando así en broma lo que acaso piensa en serio» (II, 20; 421). En el «prólogo-epílogo a la segunda edición» (1934) añade Unamuno que «en esta novela... está en germen —y más que en germen— lo más y lo mejor de lo que he revelado después en mis otras novelas: *Abel Sánchez, La tía Tula, Nada menos que todo un hombre, Niebla,* y, por último, *San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más*» (II, 429).

Por «lo más y lo mejor» que aquí mienta Unamuno podemos entender no sólo el fondo argumental de esas novelas, sino también la cifra de lo que será en definitiva el entramado teórico de su pensamiento, lo que él llamará más tarde «una concepción de la vida misma y del Universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente». [13]

Siguiendo esta alusión, y superando esta andanada contra la Pedagogía, podemos también ver en ese entramado teórico algunas líneas de lo que podría ser la pedagogía real y deseada por Unamuno, su razón educativa.

[13] Del sentimiento trágico..., o. c., *en O. C. XVI, 144. En cierto lugar de esta obra (XVI, 430) recoge Unamuno el pasaje de* Amor y Pedagogía *(II, 471; 508) según el cual «el fin del hombre es hacer ciencia, catalogar el Universo para devolvérselo a Dios en orden», para ridiculizarlo y haciendo cita expresa de la novela.*

IV. Pedagogía dialéctica

Se pone aquí el término dialéctico en un sentido muy amplio y, a la vez, centrado en el punto formal de la contradicción, sin tener en cuenta los términos exactos de la dialéctica hegeliana, ser-en-sí, ser-de-otro-modo y ser-para-sí, con el movimiento interior de la Aufhebung y las mediaciones. Sabido es que el famoso hegelianismo de Unamuno no llegó a ser tan directo y estructurado como cabría deducir de las afirmaciones del primer Unamuno. [14] La «sublime fuente de Hegel» (XI, 62) de que habla en 1898 no llega a transmitirle siquiera la terminología, y en *Amor y Pedagogía* se pone aún la trilogía hegeliana como tesis, antítesis y síntesis, que es el más socorrido y falso tópico de los manuales. La hipérbole de haber aprendido el alemán en «el estupendo Hegel» y de creerse que «en el fondo» su pensamiento era hegeliano (1901), no puede pasar de una ilusión o un autoengaño. Y aunque esa hipérbole haya servido para despistar a muchos, el hegelianismo de Unamuno hay que medirlo por la imposibilidad de meter a Kierkegaard y Hegel —tal como el mismo Unamuno los utiliza— en un mismo costal. Llamamos, pues, dialéctica a la pedagogía unamuniana en el sentido en que la determinación plural, que puede dar origen a las contradicciones, lo mismo puede resolverse en una Aufhebung real que quebrarse en polémica formal o dividirse en una desmembrada paradoja.

Toda la vida y escritos de Unamuno pueden verse como una gran obra de Pedagogía individual y social: educar hombres concretos mediante la labor de su cátedra, y educar a un pueblo, su «España universal y eterna», mediante la labor de publicista, de conferenciante y hombre público. A él le gustaba unir la Pedagogía con la Demagogia (sic!) para referirse a su obra total (III, 519). Hay dos destinaciones de la tarea educativa: formar individuos y elevar el nivel de la sociedad. «Hay aquí que cumplir una labor de pedagogía y otra que llamaría demagogia, si no tuviese este vocablo desde muy antiguo un sentido diversísimo» (III, 518). Unamuno piensa que no es cuestión de plantearse esa disyuntiva entre individuo y sociedad, cuando se trata del discurso pedagógico. Se trata del mismo discurso llevado a la vez en dos flancos. «Tengo mi cátedra, procuro en ella, no sólo enseñar la materia que me está encomendada, sino disciplinar y avivar las mentes de mis alumnos, obrar sobre cada uno de ellos, hacer obra pedagógica; pero no desperdicio la ocasión de hacerla demagógica, de dirigirme, ya por la pluma, ya de palabra, a muchedumbres, de predicar, que es para lo que acaso siento más vocación y más honda» (III, 519).

En este intento unamuniano hay un constante flujo y reflujo dialécticos entre el interior y el exterior, entre el actuar y el recibir, entre individuo y sociedad y entre naturaleza y cultura. «Yo y el mundo nos hacemos mutuamente.» El espíritu se naturaliza, se hace más él «saturándose de realidad externa», a la vez que la naturaleza se espiritualiza «saturándola de idealidad interna». Por lo mismo, «la sociedad es toda en todos y toda

[14] *Hasta 1908, según C. Morón Arroyo:* Unamuno y Hegel, *en* Miguel de Unamuno, *edición de A. Sánchez Barbudo. Taurus, 1980; pp. 151-179. A pesar de los indiscutibles méritos de este estudio de Morón Arroyo, el verdadero estudio sobre la presencia de Hegel en Unamuno está por hacer, y sería muy conveniente que se hiciera, al menos para contrarrestar algunos ensayos petulantes y frívolos que ven en el joven Unamuno un vicario de Hegel y Marx.*

en cada uno». De ahí que a Unamuno le importe mucho hacer «sentir en vivo, con honda comprensión, esta comunión entre nuestra conciencia y el mundo y cómo éste es obra nuestra como nosotros de él» (III, 472-479).

En este mutuo obrar y reobrar dialécticos es donde ha de situarse la concienciación educativa, en hacer ver y resaltar la necesidad de que la educación sepa liberar de la osificación y ahogo que las instituciones, las socializaciones y toda forma de objetivación, puedan provocar en la labor creativa del espíritu. Aquí cabría efectivamente hablar de un paralelismo hegeliano en las tareas del espíritu subjetivo y absoluto, frente al espíritu objetivo y objetivado, por el hecho de no ser éste dialéctico. Esta función se trasladaría a los vocablos de civilización y cultura. La vida engendrada por la cultura puede ser aplastada por la civilización. Lo institucionalizado, como normal acción y creación del espíritu, puede acabar en envaramiento y opresión del espíritu y finalmente en principio de muerte. «La letra que protege y encarna el espíritu naciente, le mata adulto.» La carne palpitante de la cultura puede morir bajo la caparazón institucionalizada de la civilización. «Al cabo de los siglos, la civilización oprime la cultura.» De continuo debemos aceptar el hermoso espectáculo de la ruina y derrumbamiento de las civilizaciones para que las «culturas interiores» vivan en libertad y sigan creando un mundo más condensado y más rico de vida espiritual. Así se va haciendo ininterrumpidamente el hombre nuevo, «el hecho eterno de la historia», hombre nuevo que es «la renovación de todos los hombres, porque todos cobran su espíritu», y que es siempre «un eslabón más en el penoso ascenso de la humanidad a la sobre-humanidad» (III, 478).

En este encuadramiento, que suena con acentos románticos y, a veces, nietzscheanos en Unamuno, se han de ir instalando otros datos concretos que él nos da sobre la razón educativa.

La educación es misión de entrega y de donación de sí mismo. Hasta la transmisión de contenidos externos debe estar transida de mismidad. El contenido dialéctico de esta entrega está en que cuanto más das, más eres. «El hecho es de que quien no trata de ser en los demás dejará de ser en sí mismo; quien no se esfuerce por imprimir su cuño en los demás, acabará por perderlo. No se conserva y acrecienta el espíritu sino dándolo; el que renuncia a influir en los que le rodean y a modificarlos a su imagen y semejanza, renuncia de hecho a conservarse tal cual es, como no sea en una verdadera petrificación espiritual» (III, 1011). El hecho de serse y el anhelo de ser más nos empuja a ganarnos dándonos. Unamuno razona que frente al Espíritu de Disolución que dice «vanidad de vanidades y todo vanidad» debe oponérsele el Espíritu de Creación que obedece a la necesidad de persistencia, al anhelo de extenderse en el espacio y en el tiempo, y que grita «plenitud de plenitudes y todo plenitud». Para realizar ese imperativo «vive cada uno en su descendencia, en todos y cada uno de los que derivan de él según la carne, y vive también en todos y cada uno de los que reciben los efluvios de su espíritu. Te trasmites todo y entero en todas y cada una de tus obras y de tus acciones; en un gesto va tu espíritu completo» (III, 760). En fin, «el modo de robustecer y acrecentar la propia personalidad es derramarla... El que está a la defensiva perece al cabo» (III, 954).

Como se ve, la razón discursiva que se dispara en esta dialéctica estriba en el ansia de inmortalidad, de perpetuarse, de engendrar o crear hijos espirituales, que Unamu-

no pone en paralelismo con los propios hijos de la sangre. «Siete hijos me ha dado Dios, y junto a ellos, los naturales o de la carne, tengo por ahí esparcidos por España, hijos del espíritu que serán los que digan lo mejor mío» (VII, 692). Unamuno espera todavía más de la continuidad en sus discípulos que en la que le puedan dar sus libros. «He escrito mucho en los años que llevo de vida..., pero puede ser que si bien mi nombre se salve, si es que salva, del olvido merced a esos mis escritos, mi espíritu o mejor dicho aquella parte del espíritu común que se me confío en depósito perdure vivo después de yo muerto, gracias a esa labor obscura y paciente, de pecho a pecho, gracias a mis discípulos por España y fuera de ella derramados» (IV, 922).

Las citas podrían multiplicarse indefinidamente. La misión socrática de Unamuno [15] llevaba en el meollo de su razón educativa, como unidad temática de toda su pedagogía, esa única cuestión. Eso significaba para él *dar vida* para seguir siendo él mismo, para no morirse del todo, para «hacerse un alma» como fin de la vida (XI, 869), es decir, realizar su obra y perdurar en ella, transtemporalizarse, o mejor, eternizarse.

V. La Vida, maestra de la vida

La antipedagogía unamuniana termina por ser una pedagogía vital, una apelación a la vida como suprema maestra. Toda ordenación de la formación y la docencia que viniera de arriba, dada teóricamente o a priori, es considerada como ordenancismo, enclaustramiento de la vida, embridamiento que falsea y desorienta el amor tanto en el pedagogo como en los educandos. «No he conocido nada tan dañoso a la verdadera educación, a la hominización, que eso que llaman pedagogía» (VII, 388). «Los niños adivinan que la pedagogía se ha hecho para arrebatarles la niñez» (V, 149). «Desde que esa hórrida pedantería que llaman pedagogía se metió en los juegos, éstos corren el riesgo de envilecerse» (X, 390). Unidos a este rechazo de la pedagogía, van el menosprecio y ridiculización de las Didácticas que, para Unamuno, son un falseado, inoperante y contraproducente didactismo. Como en su tiempo, al menos según él, la pedagogía era lo específico de las Escuelas Normales, y el núcleo de la misma se reducía a las didácticas, Unamuno va a razonar su desprecio por toda esa materia, que a su modo de ver no es materia específica alguna. Parece como si un gran asco interno barbotara de su interior, algo de su pasado se proyectara sobre el presente para teñirlo de envilecimiento y desdén. En las Escuelas Normales ingresaban «gran parte de los inválidos de cuerpo y de espíritu», y se acorazaban esgrimiendo el fantasma de la Pedagogía y las Didácticas.

A pesar de estos extremismos, reduccionismos y amputaciones, en los que parece que se crea al maniqueo para matar al maniqueo, es posible que la diatriba de Unamuno tenga hoy, todavía, algunos motivos de reflexión. Sobre todo, al menos, en la medida en que, según el dicho clásico, «a quien posea bien una cosa, no le faltarán nunca palabras y modos de explicarla». Dice Unamuno: «Y he oído a este respecto razonamientos tan especiosos y tan rebuscados como aquel de que no es lo mismo aprender una cosa

[15] Cfr. *Cruz Hernández, M.:* La misión socrática de Unamuno, *en* Cuadernos de la Cátedra de Don Miguel de Unamuno, *n.º III; pp. 41 y ss.*

para saberla que aprenderla para enseñarla... Siempre que oigo decir a alguien que sabe una ciencia o disciplina humana cualquiera, pero que no sabe enseñarla, lo pongo en cuarentena, pues tengo observado que el que no sabe enseñar algo es que en realidad no lo sabe bien» (VII, 716).

Un juicio de parejo desprecio y desaprobación le merece el intento pedagógico de mezclar el juego y la docencia, el «aprender jugando» a lo que dedica un «arabesco pedagógico» y el artículo titulado «Juego limpio». Todo ello viene a decir Unamuno, es falsear el juego y falsear la vida y falsear la docencia. Es necesario reaccionar contra esa «pedagogía perniciosa» que se empeña en simplificar las cosas, en facilitarlas indebidamente, olvidando u ocultando que el aprendizaje es un trabajo recio y duro, que exige austeridad, rigor, atención y dedicación. Aprender jugando es jugar a aprender y «el maestro que enseña jugando, juega a enseñar» (XI, 291). Todo ello es frivolidad y querer enmascarar el esfuerzo educativo y el esfuerzo para aprender. Es enmascarar el «heroico furor del magisterio» que debe mostrar la verdad entera no haciéndola ni más sencilla ni más simple de lo que es. Ese furor ha de ser pasión de enseñar, «que no es sino la pasión de aprender», y es a la vez, «el heroico furor de la disciplina o *discipulina* —pues magisterio dice a Maestro lo que disciplina dice a discípulo« (XI, 293). De lo contrario, la docencia peligra convertirse en un ejercicio de ciencia ficción y el maestro en un habitante de un mundo fantástico.

Estos datos y referencias nos indican la atención que Unamuno prestaba a temas concretos educativos. Sin embargo, para la buena conducción de estos temas, Unamuno buscaba, pedía y deseaba, como ya dijimos, *maestros,* no pedagogos (XI, 1105-1106). El nombre de maestro es humilde y sublime a la vez (IV, 924; 528-529; etc.). Pero la verdadera misión del maestro debe comenzar por el reconocimiento y aceptación de que la verdadera maestra es la vida, y conducir a los discípulos a que aprendan en ella, de ella y para ella.

Cuando en *Niebla* aparece de nuevo Don Avito, el personaje de *Amor y Pedagogía,* en diálogo con Augusto, el pedagogo desengañado y convertido susurra esta reflexión: «Enseña mucho la vida, y más la muerte; enseñan más, mucho más que la ciencia» (II, 868). Ante la extrañeza de Augusto, prosigue Don Avito: «La vida es la única maestra de la vida; no hay pedagogía que valga. Sólo se aprende a vivir viviendo, [16] y cada hombre tiene que recomenzar el aprendizaje de la vida de nuevo» (II, 869). Al margen de las novelas, en la docencia y discursos universitarios, Unamuno vertirá de mil modos esta misma doctrina. Este llamar a la vida y para la vida, se expresa a veces en un principio más amplio que podríamos llamar *principio de realidad.* «Tenéis que interrogar a la realidad misma que se abre liberal a quien la invoca.» Con mayor plenitud que en los libros, el legado de los siglos está en la realidad exterior y en la actualidad palpitante de la vida (VII, 495). Incluso en los libros abiertos, en su estudio, es preciso que se vea, a través de ellos, la vida. Lo definitivo y valioso no es cuánto se ha leído, sino cuánto se ha vivido (VII, 499). «Sumergíos, pues, en la vida... Comprenderéis que no cabe la realidad en fórmulas» (VII, 503).

[16] *La misma frase escribe Unamuno a Ortega en ¡1933! (O. C. X, 994).*

En esa lectura de la realidad y de la vida se aprenderá incluso el modo de leer en los libros. Y se aprenderá sobre todo que «el amor es metafísica» (II, 853) y cuánta razón unamuniana asistía al personaje Augusto Pérez, de *Niebla,* cuando afirmaba: *Amo, ergo sum!* (II, 837). La razón educativa es esto: lograr más plenitud de vida.

Pero justamente aquí, cuando parece que alcanzamos la conclusión, comenzarían los problemas si quisiéramos ver en plena coherencia el discurso pedagógico unamuniano. ¿No se mixtificará esta razón educativa con una oscura dosis de irracionalismo? Si educar es una invitación al pálpito de la vida, y se educa para tener más vida, ¿cómo y con cuál de las acciones se consigue mejor, por la excitación a la lucidez y a la verdad o por la prédica del consuelo y la inconsciencia? El Unamuno *excitator Hispaniae* dirá que la juventud necesita ser «metarritmizada» (III, 462), sacudida en sus más íntimas entrañas para empujarla a la lucha por la verdad antes que la paz personales (VI, 393-395); se le debe concienciar para que busque lo vivo en la verdad y así elevar su vida espiritual. Como ésta es la doctrina que pasa por ser la más propia del Unamuno agónico, y es suficientemente corroborada por casi todos sus escritos, no parece preciso insistir en más datos y citas.

> Dejar un grito, nada más que un grito,
> aquel del corazón cuando le quema
> metiéndosele el sol, pues no hay sistema
> que diga tanto... [17]

Pero, ¿cómo compaginar todo esto con las invitaciones al sueño de la vida, al consuelo en la inconsciencia, a la nesciencia incluso? ¿Cómo compaginar ese grito con la constancia de actitud y conducta de *San Manuel Bueno, mártir?* Un estudio pedagógico de esta novela sería sobremanera sorprendente. [18] El mismo Unamuno relaciona esta obra con *Amor y Pedagogía,* y ya vimos cómo también aquí se apela a la acción del Inconsciente y cómo al final se afirma que ha triunfado el amor. En *San Manuel Bueno, mártir,* también a Angela Carballino, la más amoroso discípula del párroco Don Manuel, y que da al relato una ternura desconocida en otras obras de Unamuno, «se

[17] Horas de insomnio, *en O. C. XIV, 844.*

[18] *Sería la Pedagogía del Unamuno «contemplativo», según la acuñación de Blanco Aguinaga, y para el cual habría que concebir un nuevo concepto de verdad y de vida. Entre los hechos de relación de San Manuel Bueno y el «maestro», cabría señalar la escena de la muerte. El* Maestro de Carrasqueda *hace que le lleven a morir a la Escuela, junto al encerado en el que había mandado escribir: «Si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, él solo queda; mas si muriere lleva mucho fruto» (IX, 186).* San Manuel Bueno, mártir *pide que le lleven a morir a la Iglesia donde en mínimo y último sermón les dice: «Sed buenos, que esto basta». La muerte le adviene cuando el pueblo está rezando la frase del Credo: creo en la resurrección de la carne y la vida perdurable. Y el relato añade: «Y no hubo que cerrarle los ojos, porque murió con ellos cerrados» (XVI, 618). Un estudio amplio de esta novela puede verse en González Alcalde, Eduardo:* Semiótica e Ideología en la novela San Manuel Bueno, mártir, *Tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid, 1982. El encuadramiento del tema aquí postulado habría de partir de lo que en este estudio se analiza como: «La vida: credo filosófico de Don Manuel» (p. 287 y ss.). O de la frase misma que San Manuel decía: «El contentamiento de vivir es lo primero de todo» (XVI, 592). Sobre la bibliografía acerca de esta novela, puede verse también esa Tesis citada, donde se recoge de modo casi exhaustivo la existente hasta 1981. Ello no obsta para que también se deba poner de relieve el estudio de Blanco Aguinaga, de 1961,* Sobre la complejidad de San Manuel Bueno, mártir, *en* Miguel de Unamuno *(Edic. de A. Sánchez Barbudo,* o. c.)*; pp. 273-296.*

le atragantó la pedagogía» cuando intentó hacer la carrera de maestra, y hubo de cambiar su proyecto de vida. [19] En cambio, aprendió perfectísimamente las lecciones de sabiduría y conducta de su guía San Manuel. Con ellas hasta pudo elevarse a formular una interpretación de la fe y vida de su director espiritual, más allá de lo que él pensaba de sí mismo. No es el lugar de aducir aquí otros datos, pues ello obligaría a salirnos del esquema propuesto para nuestro desarrollo. Pero al constatar esos dos polos de la razón educativa unamuniana, parece que se debe hacer una distinción en la doctrina que nunca quiso distinguir sino confundir. La razón educativa es única: agrandar la vida, capacitar para vivirla con la mayor amplitud y riqueza posibles, densificarla y hacerla más plena de dicha y esperanza. No es preciso acudir aquí a la dualidad unamuniana de razón y sentimiento, porque ambos piden y anhelan esa plenitud. La dualidad aparece en la aplicación de esa razón a las distintas clases o niveles de personas sobre las que ha de recaer su acción: las que son capaces de captar, recibir y absorber el mensaje agonístico entre misterio y lucidez y aquellas que acunadas y endormecidas en el seno de una fe incuestionada serían incapaces de soportar la duda agonística sin morir interiormente, por no tener otros agarraderos de atenimiento ante la vida. Los polos serían entonces éstos: vivir en la lucha por la claridad y verdad o vivir en la inconsciencia por el consuelo del ensueño o del engaño. En ambos caminos queda siempre entreabierta la puerta hacia el hito de la vida «eterna»: Hacerse un alma o anegarse en el sosiego de lo siempre igual. O lo que es lo mismo: Despertar a los que no deben dormir sino vivir en vigilia y arrullar en el sueño del consuelo a los que no pueden vivir más que en la paz de las aguas del lago de Valverde de Lucena...

Sin embargo, ¿no será esto unificar demasiado la pluralidad de acentos y ecos de la tensión teórica unamuniana?

Ramiro Flórez

[19] San Manuel Bueno, mártir, *en O. C. XVI, 584. A nuestro Don Manuel, dice Angela Carballino, «todos le queríamos, pero sobre todo los niños. ¡Qué cosas nos decía! Eran cosas, no palabras»* (Ibid., *584).*

El Cristianismo de Unamuno

El uso reiterativo que hace Unamuno de los términos *Cristianismo* y *Cristiandad* obliga a tener que iniciar este estudio, precisando su significación histórica. Un texto del mismo nos enfrenta con este binomio. Dice así en el texto aludido: «Este fatídico sufijo —*ismo,* cristianismo— lleva a creer que se trata de una doctrina, como platonismo, aristotelismo, cartesianismo, kantismo, hegelismo. Y no es eso. Tenemos, en cambio, una hermosa palabra, *cristiandad,* que, significando propiamente la cualidad de ser cristiano —como la de humanidad la de ser hombre humano—, ha venido a designar el *conjunto de los cristianos*». [1] Algo malhadado ha sido, en verdad, para Unamuno que la entrañable palabra, *Cristiandad,* se haya trocado en vocablo sociológico para significar lo que hemos subrayado en el texto: el *conjunto de los cristianos.* Peor aún ha sido que *Cristiandad* haya llegado a ser una categoría histórica para significar esa situación en la que el Cristianismo se enfrenta con el poder civil del Estado. [2] Todo ello ha motivado que Unamuno, pese a su simpatía por la palabra *Cristiandad,* la haya ido dejando en segundo puesto y haya preferido en su obra hablar más bien de *Cristianismo.* Pero esto sí: siempre interpretado como *vivencia religiosa,* nunca como sistema doctrinal.

De este *Cristianismo,* como *vivencia religiosa,* nos preguntamos ahora por la actitud mental que Unamuno mantuvo frente a él. Subrayamos lo de *actitud mental* porque con ello queremos significar, ya desde este comienzo, que Unamuno aborda al Cristianismo *«con toda su alma»,* según la conocida y repetida frase de Platón. Es decir, para él el Cristianismo no es algo pertinente a la inteligencia, a la voluntad o al sentimiento, sino a todo su ser, en el que estas actividades mentales forman una indisoluble y plenaria vivencia.

En segundo lugar hacemos la observación de que este estudio declina más al método *sincrónico* que al *diacrónico.* No es, por tanto, nuestro intento ir analizando las diversas etapas por las que el alma de Unamuno va enfrentándose con el Cristianismo. Sin duda, este tema es muy importante y está pidiendo una investigación monográfica, como reiteradamente venimos pidiendo en nuestros estudios sobre el mismo. En esta ocasión las exigencias de un artículo nos fuerzan a centrarnos tan sólo en la madurez espiritual de Unamuno. O sea, en la etapa posterior a su crisis de 1897, por mí deteni-

[1] *M. de Unamuno,* La agonía del Cristianismo. Obras Completas *(Escelicer —citamos siempre por esta edición—). Madrid, 1967, VII, p. 313.*

[2] *Ya es significativo que en* Historia de la Iglesia, *dirigida por A. Fliche-V. Martín el vol. X lleve por título:* La Cristiandad Romana. *Trad. española por Edicep. Valencia, 1975.*

damente estudiada en mi ensayo, *Unamuno y Dios.* [3] En este estudio llegué a la conclusión de que si Unamuno no aceptó entonces al Cristianismo en plenitud, sí hizo del tema religioso, y más en concreto del Cristianismo, uno de los centros primarios de su vida mental. Cierto que desde el año de la crisis de 1897 al de su muerte en 1936 pasan casi cuarenta años. Años de lucha tensa no sólo exterior, sino más aún interior. Tan largos y agitados años no pueden mantener una sincronía perfecta. De hecho, en el aspecto religioso se dan matices diferenciales que cristalizaron en tres de sus obras: *Diario Intimo, El Cristo de Velázquez* y *San Manuel Bueno, Mártir.* Sin embargo, pese a estos matices diferenciales, parece que puede estudiarse a Unamuno desde una perspectiva *sincrónica,* que abarque los cuarenta últimos años de su vida. Al menos, por lo que toca a su vida íntima religiosa. En efecto, un clima semejante traspiran los escritos de Unamuno durante estos largos años. Este clima semejante, por lo que hace al Cristianismo, desearíamos aclarar en este ensayo.

1. El Cristianismo como «agonía»

Innecesario pudiera parecer, pero es al mismo tiempo ineludible, tener que advertir que la palabra «agonía» se entiende aquí en sentido típicamente unamuniano, es decir, en su raigambre clásica, siguiendo la tendencia del mismo Unamuno, que tanto gustaba de recrear nuestro vocabulario desde las matrices del mismo: el griego y el latín. Ahora bien, la semántica griega en torno a la palabra «agonía» nos habla de lucha y combate, de forcejeo y pugilato. Nos recuerda, sobre todo, a los atletas que pugnan en el circo. En nuestro lenguaje usual se aplicó la palabra a la última lucha entre la vida y la muerte. Y «agonía» vino a significar lo que acaba, lo que se halla ya moribundo. [4] Sólo un malentendido —peor si ha sido malévolo— ha podido acusar a Miguel de Unamuno de haber creído que el Cristianismo estaba para expirar. En su mente el Cristianismo estaba, no para expirar, sino para inflamar, conmover y potenciar. Pero siempre en «agonía», siempre en lucha en los hombres y en los pueblos. Es esta *agonía del Cristianismo,* vista por Unamuno la que ahora quisiéramos exponer aquí.

a) *Serenidad clásica e inquietud cristiana*

Bastaría ponernos, aunque sólo fuera en imagen, ante el *Partenón* de Atenas y de una *Catedral gótica,* para advertir que estamos ante mundos netamente dispares. El título de esta sección lo pone ya en relieve. Ante el *Partenón* sentimos que nos invade la serena placidez del mundo clásico que halló en la perfecta mesura de este templo su máxima expresión. A su vez, la *Catedral gótica* transparenta el espíritu medieval, tenso hacia el Infinito. En las torres de sus catedrales el alma cristiana de la Edad Media

[3] *E. Rivera de Ventosa,* Unamuno y Dios. *Encuentro. Madrid, 1985; pp. 109-151: Capítulo IV,* La llamada de Dios a M. de Unamuno. *Apareció anteriormente bajo el título:* Crisis religiosa de Unamuno en su retiro de Alcalá, *en* Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno *XVI-XVIII (1967), pp. 107-133.*

[4] *En el* Prólogo a la edición española *de* La agonía del Cristianismo *es muy explícito sobre este tema cuando escribe: «Y no quiero cerrar este prólogo sin hacer notar cómo una de las cosas a que debe este librito el halagüeño éxito que ha logrado es a haber restablecido el verdadero sentido, el originario o etimológico de la voz «agonía», el de lucha. Gracias a ello no se confundirá a un agonizante con un muriente o moribundo».* O. C., *VII, p. 306.*

ha hecho piedra el eterno lema agustiniano: «... *inquietum est cor nostrum...*». Nos hallamos, pues, ante la inquietud cristiana frente a la serenidad clásica. ¿Por cuál optar de estos dos mundos espirituales?

La inquietante cuestión por el *más allá*, que atraviesa nuestra mentalidad desde los orígenes del Cristianismo, ha tenido su máxima palpitación en la obra de Hegel, *La Fenomenología del Espíritu*. Hegel ha percibido que la conciencia cristiana es una conciencia esencialmente escindida por hallarse siempre a caballo entre el *Diesseits* —lo de aquí— y el *Jenseits* —lo de allá—. Esta escisión motiva que a la inquietud cristiana por el *más allá* la interprete como un desgarro inserto en lo más íntimo del alma cristiana. Precisamente su obra va a tener por fin *curar* con medicina filosófica, este radical malestar de nuestra conciencia. Para lograr esta cura, señala las etapas ascensionales por las que la conciencia debe ir subiendo en su vida mental hasta llegar al *saber absoluto*. Sólo por medio de este saber desaparece la radical escisión entre lo de *acá* y lo de *allá* en la unidad sustancial de todas las cosas en la Idea. La tensión entre lo *inmanente* y lo *trascendente* da paso al Espíritu Absoluto en su despliegue. La conciencia de que se inserta dentro de este Espíritu Absoluto deja de ser una conciencia *desgarrada* entre dos realidades separadas por una sima insalvable, para llegar a convertirse en una conciencia *unificada* que contempla y vive la unidad de todos los seres en el único Ser Absoluto: la *Idea*. [5]

Unamuno, sin aludir a la obra de Hegel que hemos comentado, percibe el problema del alma desgarrada dentro del protestantismo, problema que éste no supo resolver, según les objeta en este pasaje: «La que podríamos llamar "allendidad", *Jenseitigkeit*, se borra poco a poco detrás de la "aquendidad", *Diesseitigkeit*. Y esto, a pesar del mismo Kant que quiso salvarla, pero arruinándola. La vocación terrenal y la confianza pasiva en Dios dan su ramplonería religiosa...». [6] Si el declinar de lo eterno hacia lo temporal dan un tinte de ramplonería al luteranismo, según piensa Unamuno, quiere ello decir que él tomó otra actitud ante el innegable desgarro del alma cristiana, tensa siempre entre lo temporal y eterno. ¿Cuál fue esta actitud?

b) **Agonía del alma cristiana**

Ante todo hay que afirmar que Unamuno nunca buscó paliativo al hecho del desgarro del alma cristiana. Y menos buscó para él curas sofisticadas. Veremos más tarde que a su vera, en el bisbiseo del rezo de sus seres queridos, percibió el único lenitivo eficaz para el intranquilo desasosiego del alma cristiana. Pero este lenitivo, propio de las almas sencillas y veraces con Dios y consigo mismas, ni él era capaz de compartirlo, ni le parecía posible que fuera compartido con una conciencia acosada por los grandes saberes que hoy día alejan de Dios. Efectivamente, estos saberes insisten en hacer ver la imposibilidad de vivir en dos mundos: el terreno y el eterno. Es verdad que el pensa-

[5] *G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes. *F. Meiner. Hamburg, 1952. Ya en la* Vorrede *hallamos este texto tan sintético y significativo: «Er (der Geist) gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten* Zerrissenheit *sich selbs findet» (p. 30 —el subrayado es nuestro—). Sobre tema tan estudiado baste citar el autorizado ensayo de J. Wahl*, Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. *P.U.F.. París, 1951.*

[6] Del sentimiento trágico de la vida. *IV.* La esencia del catolicismo. O. C., *VII, p. 149.*

miento cristiano ha creído dar respuesta a esta tremenda antinomia, cuando concibe lo terreno en camino y proyección hacia lo eterno. Pues el hombre, al vivir lo terreno, puede y debe hallarse en *«Camino de Perfección»* hacia lo eterno. Pero esta solución, sencilla y luminosa del pensamiento cristiano, le pareció a Unamuno un capcioso sofisma apaciguador. El, en vez de buscar por esta vía un lenitivo a su conciencia desgarrada, tomó más bien la vía opuesta, interpretando el desgarro del alma cristiana como agonía ineludible, lucha a muerte en el trasfondo de la conciencia.

Parece Unamuno añorar a veces la serena beatitud clásica. Comenta en más de una ocasión el dicho de Lucrecio, exaltador de esta serenidad: *«paccata posse mente omnia intueri»*. Pero tiene que confesarse a sí mismo que «aquel terrible poeta latino Lucrecio no vive más que una aparente serenidad y ataraxia epicúrea».[7] Más dilacerante es aún la situación del judío portugués, desterrado en Holanda, B. Spinoza, cuya *Etica,* expuesta con la serena frialdad de un tratado geométrico, es sin embargo, para Unamuno, un desesperado poema elegíaco, eco lúgubre de los salmos proféticos. Culmen de esta *Etica* spinoziana es el *amor intellectualis,* fórmula la más feliz de un alma que ha superado toda escisión y desgarro. Y sin embargo, Unamuno cree percibir que en el fondo de tan bello cáliz está sedimentada la más desoladora desilusión. «¿Qué es eso de amor intelectual?», se pregunta Unamuno. Y responde con ironía: «Algo así como un triángulo enamorado, o una elipse encolerizada, una pura metáfora, pero una metáfora trágica».[8] Al desenmascarar estos paliativos de aparente tranquilidad, Unamuno se siente vinculado a la larga serie de grandes hombres que han sentido la vida como agonía: Marco Aurelio, Agustín, Pascal, Kierkegaard, L. Chestov, etc.

Dijimos que pudo hallar en el pensamiento cristiano solución a su agonía íntima. Pero Unamuno, en vez de asirse a este pensamiento que echa puentes entre lo temporal y eterno, rompió dolorido tales puentes. Esta dolorida ruptura nos la hace vivir Unamuno en este pasaje: «Ni, pues el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta. Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, abrazo trágico... de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible».[9]

Concluimos, pues, este breve análisis, anotando que Unamuno no sólo no ha negado el desgarro de la conciencia cristiana sino que lo ha radicalizado hasta hacer de él una *agonía,* abrazo trágico, lucha incruenta que le hizo derramar, en graves momentos, lágrimas de sangre.

c) *Vetas de la agonía cristiana*

La palabra *veta* trae a la mente el lenguaje minero que tanto la pronuncia. Ante ella bien podemos recordar que el Cristianismo es una *rica mina* en la que incontables almas han buscado ricas vetas de alta espiritualidad. A algunas de estas vetas quisiéramos

[7] Op. cit., *V.* Disolución racional. O. C., *VII, p. 165.*
[8] Op. cit., *X.* Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis. O. C., *VII, p. 247.*
[9] Op. cit., *VI.* En el fondo del abismo. O. C., *VII, p. 172.*

acercarnos para escudriñar los emotivos filones de agonía cristiana que contienen. Dos de ellas serán tema de nuestra reflexión. Las dos han sido estudiadas por Unamuno y nos interesa sobremanera conocer lo que opinaba sobre las mismas. Este conocimiento nos introducirá en su más íntimo pensar sobre el *Cristianismo*.

1) Veta *«estilo Pascal»*

Reiteradamente Unamuno recuerda un pasaje evangélico, lleno de calidad humana y de intranquilidad divina. Rezuma calidad humana el buen padre que se acerca a Jesús con su hijo enfermo, para pedirle que se lo cure. La eterna petición que brota inextinguible de la entraña paterna. Jesús accede al deseo del padre. Pero le advierte: «Si eres capaz de creer, para el que cree todo es posible». Entonces aquel hombre, angustiado en su interior, pone en la palma de la mano su conciencia vacilante y dice a Jesús: *«Creo, Señor, ayuda a mi incredulidad»* (Mc.IX,23). Estas palabras del padre, que siguen a las tan humanas de pedir la cura del hijo, traspiran una divina intranquilidad, pues tienen por objeto la fe a la que aquel hombre quiere asirse con emoción, pero acosado por dilacerante duda. Lo que sucede es que para Unamuno éste no es un caso singular sino un caso típico, que se viene repitiendo a lo largo de los siglos cristianos. Incontables almas han repetido ante Jesús la misma emocionante súplica del buen padre del Evangelio. También M. de Unamuno ha elevado a Jesús idéntica súplica. Al hacerla, estaba acorde con las palpitaciones intensas y elevadas de otras almas excepcionales. Especialmente las sintió vibrar en Blas Pascal a quien dedica un capítulo de su obra, *La agonía del Cristianismo*.

En el momento central de este capítulo vuelve Unamuno a recordar el pasaje evangélico que hemos mentado, para comentar de esta suerte las palabras del padre vacilante en su fe. Esto, sentencia Unamuno, «no es propiamente creer sino querer creer». Con esta sentencia conexiona los conocimientos del corazón de que habla Pascal, los cuales no nos dan la verdad racional objetiva. Y advierte que esto Pascal lo sabía. Y porque lo sabía, renunció llegar a *convencerse* con la razón, limitándose a quedar *persuadido*. Para obtener esta persuasión, comenta algo irónico Unamuno, Pascal «se sermoneaba a sí mismo». [10]

Sin embargo, pese a que la razón no le daba apoyo, Pascal, según advierte Unamuno, no se sometía a la duda, a la negación, a la *skepsis*, pues tenía necesidad del dogma al que se adhería *«entonteciéndose»*. Unamuno recuerda aquí la frase de Pascal por la que éste, con expresión que rezuma escepticismo señala la actitud del creyente ante el misterio: *«Il faut s'abêtir»*. Unamuno la traduce: *«hay que entontecerse, suicidarse racionalmente»*. [11] En comunión con Pascal Unamuno renuncia al *rationabile obsequium* de San Pablo y deja el encargo de que lo busquen a los jesuítas, a quienes tanto achaca el andar a caza de ratones. Contra ellos, por este motivo y en línea con Pascal, escribe en este capítulo páginas muy duras y hasta manifiestamente injustas, según creemos. Pero este debe quedar aquí al margen para percibir en ellas dos modos distintos

[10] La agonía del Cristianismo. *IX.* La fe pascaliana. O. C., *VII, p. 347.*
[11] Op. cit., O. C., *VII, p. 350. Texto paralelo en* Del sentimiento trágico. *VI.* En el fondo del abismo. O. C., *VII, pp. 181-*

de entender y de vivir el Cristianismo. En máximo relieve se muestran estos dos modos distintos en estas palabras que dejó aquí escritas Unamuno: «Pascal, el hombre de la contradicción y de la agonía, previó que el jesuitismo, con su doctrina de la obediencia mental pasiva, de la fe implícita, mataba la lucha, la agonía, y, con ella, la vida misma del cristianismo». [12]

Es indudable que los jesuítas han sido largos en el uso de la razón, para dar unos *praeambula fidei,* capaces de rendir a toda mente con buena voluntad. Pero ni Pascal, ni menos Unamuno han querido saber nada de ese camino de la razón. Todavía hay que decir que Pascal en sus *Pensées* pone más de una vez la razón al servicio de la creencia. Unamuno, más radical, declara a la razón asesina de la fe. Nada, pues, de maravillar que el contraste entre estos dos modos de entender el Cristianismo, Unamuno los resuma en este severo juicio contra los jesuítas: «Esta gente trata de detener y evitar la agonía del cristianismo, pero es matándolo, ¡que deje de sufrir!, y le administra el opio mortífero de sus ejercicios espirituales...». [13]

Pocas veces habrán recibido los famosos ejercicios ignacianos un ataque mayor. No nos toca ahora salir a hacerles justicia ante la frase desaforada de Unamuno. Pero ha quedado, por todo ello, bien patente cómo éste ve en la *agonía íntima* de la conciencia cristiana el verdadero y auténtico Cristianismo.

2) Veta *«estilo Teresa de Jesús»*

La obra de Unamuno, *La Agonía del Cristianismo* tiene por lema el ansia mística de Teresa de Jesús: *«muero porque no muero».* Este lema, puesto por Unamuno en el frontis de su obra, nos habla de cómo éste piensa que el Cristianismo es *agonía mística* en almas extraordinarias, como Teresa de Jesús.

Ante esta *veta mística* con la que se topa Unamuno, anotemos en primer término la alta estima que éste tenía de los místicos. Esto sea dicho contra algún teólogo ultracrítico que le achaca ojeriza contra los mismos. Ortega y Gasset, muy consciente del entusiasmo de Unamuno por los místicos, no acepta, sin embargo, que éste acerque entre sí a Descartes y San Juan de la Cruz, «frailecito incandescente», en frase orteguiana, recogida irónicamente por Unamuno. [14]

A esto hay que añadir que si San Juan de la Cruz atrae las simpatías de Unamuno, Santa Teresa suscita en él verdadero entusiasmo. No es cosa de comentar aquí la canonización que hace de ella en *Vida de Don Quijote y Sancho,* cuando escribe: «Y dio (Teresa de Jesús) en heroica locura, y llegó a decir a su confesor: ''Suplico a vuestra merced seamos todos locos, por amor de Quien por nosotros se lo llamaron'' *(Vida,* capítulo XVI)». [15]

Por lo que toca a sus dotes de escritora, no caben mayores laudes que los escritos por Unamuno. Este se siente obligado a protestar contra el dicho corriente que atribuye a Santa Teresa tener pluma de oro. «No, escribe textualmente Unamuno; la pluma,

[12] Op. cit., O. C., *VII, pp. 350-351.*
[13] Op. cit., O. C., *VII, p. 352.*
[14] Del sentimiento trágico. *XI.* El problema práctico. O. C., *VII, p. 281.*
[15] Vida de Don Quijote y Sancho. Segunda parte, *c. VI.* O. C., *III, p. 153.*

el estilo, de Santa Teresa no era de oro, sino de ala de águila. Del ala del águila de San Juan, la que mira el sol cara a cara. Así como los sabios escriben con pluma del ala de lechuza de Minerva, la que ve en lo oscuro, pero se ciega en lo claro.»[16] Qué contraste tan para ser ponderado. Los sabios escriben, ayudados de Minerva, que vuela siempre entre luces de atardecer. Teresa de Jesús, con ojos de águila de San Juan, mira al sol de Dios cara a cara. No cabe elogio mayor para quien toma en sus manos una pluma.

Pero nada de esto, dirá el lector, nos habla de *agonía*. Y sin embargo, en este mar de lucidez y claridad, que es el alma de Teresa, Unamuno percibe esa *agonía* que, para él, es esencial al Cristianismo. ¿Dónde la ve Unamuno? Es claro que un primer momento lo halla en las palabras que ha puesto por lema a su obra: *«muero porque no muero»*. Un segundo momento lo hallamos cuando Unamuno recuerda el contraste entre *todo y nada*, lema que según él, acompaña siempre al místico y que él analiza en Santa Teresa.

Por lo que hace al primer momento, al *«muero porque no muero»*, tenemos que reconocer que Unamuno ha sido muy parco en exponerlo. Dejando a trasmano alusiones de pasada, que no aclaran tan íntima vivencia, Unamuno se detiene a comentarla brevemente en *La agonía del Cristianismo*. Acude aquí a la exclamación teresiana en confirmación del contraste que encierran las palabras de Jesús, al declararse a sí mismo *«camino, verdad y vida»*. Al escuchar estas palabras en la Iglesia griega ortodoxa de París, Unamuno medita entonces: «si no habrá contradicción entre la verdad y la vida, si la verdad no es que mata y la vida nos mantiene en el engaño. Y eso me hizo pensar en la agonía del cristianismo... Y aquí estriba la tragedia. Porque la verdad es algo colectivo, social, hasta civil... Y el cristianismo es algo individual e incomunicable. Y he aquí por qué agoniza en cada uno de nosotros». Es en este momento preciso cuando recuerda la jaculatoria de Santa Teresa.[17]

Respetemos el intento probatorio que Unamuno cree hallar en el dicho teresiano para su tesis del contraste entre la verdad, siempre colectiva y social, y la vida, algo individual e incomunicable. Pero tenemos que reconocer que al dicho teresiano Unamuno lo hace descender de las alturas de la mística a nuestros avatares diarios. El místico lleva en sí la terrible dolencia de la *agonía*, pues el alma se siente escindida y desgarrada. Se debe a que el *más allá* atrae y fascina a esta alma inquieta que se siente aprisionada en el *más acá*, «en cárcel baja, oscura», según Fray Luis de León. No se trata, por lo mismo, como en el razonamiento unamuniano que terminamos de acotar, de pugna entre lo colectivo e individual, sino de algo mucho más hondo y profundo: de la llamada de lo eterno al que vive en lo temporal.

Mejor entrevé Unamuno este tema místico cuando recuerda que San Juan de la Cruz habla del «apetito de Dios». De este apetito comenta: «El apetito es ciego, dice el místico. Pero si es ciego, ¿cómo puede creer, puesto que creer es ver? Y si no ve, ¿cómo puede afirmar o negar?»[18] Tanteando toca aquí Unamuno el misterio del alma místi-

[16] Alrededor del estilo. O. C., *VII, p. 888.*

[17] La agonía del Cristianismo. *I.* Introducción. O. C., *VII, p. 308.*

[18] Op. cit. *VI.* La virilidad de la fe. O. C., *VII, p. 331.*

ca, siempre a media luz por el camino de la fe, en busca de la Infinitud por la que ansía. Lástima que no haya percibido con mayor claridad lo que, de modo inspirado, declara el mismo San Juan de la Cruz en una de sus canciones, cuando afirma que todas las criaturas le iban hablando de su Amado, de su Dios Infinito. Todas ellas, sin embargo, le llagaban más en lo hondo para al fin tener que confesar: «... y déjame muriendo/un no sé qué que quedan balbuciendo». Tocamos en estos dos versos una cumbre literaria y mística. El contenido y la expresión se han dado aquí la mano. A ellos les debemos el habérsenos dado entrever esa mística *agonía* del alma que suspira por su Dios sin poderlo plenamente abrazar. A ese no sé qué que le deja muriendo a San Juan de la Cruz, replica Santa Teresa con su suspiro: *«muero porque no muero»*. Que rica veta tuvo ante sí Unamuno que todavía espera ser debidamente explorada desde la tesis de la «agonía del Cristianismo». [19]

En un segundo momento Unamuno aborda el mismo tema de la *«agonía mística»* desde el binomio que a él tanto le atormentaba: *«todo o nada»*. Hubiera podido utilizar el rígido contraste que entre ellos establece San Juan de la Cruz: «Para venir a gustarlo todo,/no quieras tener gusto en nada./Para venir a poseerlo todo,/no quieras poner algo en nada».[20] J. Maritain, en su obra fundamental, *Les degrés du savoir,* hizo del lema *«todo o nada»*, escrito en español, un largo estudio de alta mística.[21] Unamuno opta, sin embargo, por Santa Teresa de la que acota dos pasajes cumbres: uno lo toma de su *Vida;* otro, de las *Moradas sétimas.* Nos detenemos en el segundo por parecernos que pone más en claro cómo la preocupación de Unamuno por la agonía del alma cristiana motiva que llegue a verla hasta en la placidez que inunda la cumbre de la vida mística.

Anotemos que el texto que acota Unamuno está tomado de las *Moradas sétimas.* Ahora bien, en ellas la Santa describe el *matrimonio* espiritual entre Dios y el alma. Ya la fase ardiente y desasosegada del va y viene de los desposorios, descritos en las *Moradas sextas,* ha pasado. Ahora ha llegado el momento de la unión serena y apacible del matrimonio. Para exponer esta unión Santa Teresa se sirve de cuatro comparaciones de un encanto singular: la de dos velas que aúnan su luz; la del agua del cielo que cae en el río, donde se mezclan las aguas; la del arroyico que penetra en el mar y en él se pierde; la de la luz que entra por dos ventanas y se hace una en la sala. ¿Pueden hallarse comparaciones que lleven al espíritu más sosiego y quietud? Y sin embargo, Unamuno, que menta a las cuatro, ve en ellas la fuerza impelente de la *nada,* que empuja hacia aquel alto estado. Hasta recuerda que Amiel, por este motivo, evoca por dos veces en su *Diario Intimo* el vocablo *nada,* escrito en español. [22]

Pensamos que se da en esta ocasión uno de esos fáciles trasvases de la propia conciencia a la conciencia con la que simpatizamos. Ante la de Unamuno estaba la conciencia

[19] *San Juan de la Cruz,* Cántico espiritual. Canción VII. *Obras (ed. Silverio de Santa Teresa). Burgos, 1940; pp. 477-481.*

[20] Idem, Subida al Monte Carmelo. *Libro primero, c. XIII (ed. cit.); p. 78.*

[21] *J. Maritain,* Distinguer pour unir ou les degrés du savoir. *Chapitre IX.* Todo y nada. *Desclée de Brouwer. París, 1932; pp. 699-765.*

[22] Del sentimiento trágico. *X.* Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis. O. C., *VII, p. 243.*

de Teresa de Jesús, con su actitud beatífica, en cuanto es dable en este mundo. Ya se hallaba totalmente impregnada de Dios, hasta en su diario quehacer, cuando podía decir con toda verdad que Dios se halla entre pucheros. Traduce, en verdad, este simpático dicho, tan malentendido en ocasiones, ese feliz momento en el que la agonía del alma cede el puesto a la sabrosa convivencia con el Señor. Así acaece en la más alta cumbre mística. Así en Teresa de Jesús. Aún en el momento en que deseando el abrazo eterno, exclame: *«muero porque no muero»*. Ahora ya no es agonía; es placidez en el deseo.

d) *Almas cristianas «sin agonía»*

Debido a su tesis de la esencial *agonía* del Cristianismo, Unamuno no llega a la comprensión de la vivencia del alma mística en perfecta placidez. Pero es que la lectura reflexiva de sus escritos pone ante los ojos una multitud de almas cristianas, viviendo su cristianismo al margen de toda lucha. En ellas tampoco el cristianismo ha vivido en *agonía.*

En el *Diario Intimo* la mirada de Unamuno a esta beatífica legión de almas es constante. «¡Sencillez, Dios mío, sencillez!, suplica en un momento. Y para lograrla, sentir como los sencillos, orar con ellos y como ellos, creer con ellos».[23] Se encuentra aquí Unamuno con el ingente número de felices dentro del Cristianismo, de los que ignoran el agónico desdoblarse del corazón, alegres en su sencillez. De esta alegría habla más claro en otro pasaje, cuando escribe, comentando el milagro de las Bodas de Caná: «Debemos henchir nuestras almas de agua pura y limpia, de sencilla y simple agua, de pureza y sencillez, y nuestro Señor la convertirá en vino reconfortante y letificante, convertirá nuestra sencillez en alegría de nuestra vida».[24] Es patente que aquí el agua de sencillez, trocada por Cristo en agua letificante, tiene poco que ver con el combate y la agonía.

En línea con estas almas cristianas «sin agonía», podemos utilizar las intimidades que Unamuno no ha tenido reparo en poner a plena luz, contra cierta mordaz pudibundez que se lo ha reprochado. En contraste con su desgarro íntimo, tuvo en la mujer de su casto amor la experiencia más íntima y plena de un Cristianismo sin *agonía.* De mil pasajes que pudieran citarse, es suficiente que comentemos el pequeño poema que dedica: *A sus ojos.* Cuántas cosas han dicho los ojos del ser querido al poeta enamorado. Entre tantas Unamuno ha elegido la placidez rebosante que irradiaban aquellos ojos que le amaban y le querían envolver en su dichosa paz. Su emoción agradecida la adensa en la primera estrofa que no podemos menos copiar:

Mansos, suaves ojos míos,/tersos ríos/rebosantes de quietud;/a beber vuestra mirada/sosegada/llega mi alma a plenitud.[25]

De este remanso de paz, que esta primera estrofa hace sentir, viene a ser un comentario las estrofas siguientes. Pero el pequeño poema llega a su cénit en una que se repite dos veces. Primeramente, con verbo en indicativo, para afirmar que por los dos luce-

[23] Diario Intimo. *Cuaderno segundo.* O. C., *VIII, p. 81.*

[24] Op. cit. *Cuaderno Cuarto.* O. C., *VIII, p. 869.*

[25] Poesía. Incidentes afectivos. A sus ojos. O. C., *VI, pp. 287-288.*

ros, de los que emanan la luz de Dios, Dios mismo le mira y respira en él. De aquí que al sentirse perdido en la vida confiese Unamuno que cogía bríos con la casta unción de aquellos ojos. Otras diez estrofas prolongan tema tan vital para Unamuno. Hasta culminar en la estrofa final en la que se repite con el verbo en subjuntivo optativo lo que en forma indicativa había hecho ya sentir. No podemos dejar de recopiar esta última estrofa:

¡Oh mis dulces dos luceros,/mis veneros/de la paz que a Dios pedí/Dios por vosotros me mire/y respire/por vosotros Dios en mí!

Este delicioso poema de tan dulce paz, irradiada por los ojos de un alma cristiana, Unamuno lo compuso en 1905. Por entonces ya planeaba su obra fundamental, *Del sentimiento trágico de la vida.* En esta obra quiere mostrar que el sentimiento trágico es algo inherente al Cristianismo, que es lucha, combate, *agonía.* Pero no es posible que olvidara que este Cristianismo de lucha y combate no afectaba al alma cristiana que tenía más a su lado. Tampoco afectaba a otras muchas.

Dígalo, sí no, la *Tía Tula,* una Teresa de Jesús, casera y arreglalotodo. Como la santa carmelita, veía a Dios también entre los pucheros y en los mil negocios que ella iba arreglando, día tras día, con su cariño materno y virginal. Renuncia a las alegrías de la maternidad física para mejor poder ser madre de las muchas almas que le rodeaban.

Dígalo igualmente el pueblo feliz y dichoso de Valverde de Lucerna, que vive a la sombra del cuidado de aquel varón «matriarcal», *San Manuel Bueno,* quien celaba su trágico dolor para hacer felices a los suyos. Que en verdad lo eran. Y bien lo manifestaban cuando, a coro de entusiasmo, cantaban el *credo* de su fe, el *credo* por el que se sentían felices. Esto lo sabe muy bien *San Manuel Bueno.* Y porque es *Bueno,* quiere ser *Mártir,* es decir, *testigo* de esa bendita fe que de tanta paz y alegría inundaba las conciencias de sus hijos espirituales. Aunque no a la suya.

Suficientes estos testimonios, tomados de la entraña de la obra de Unamuno, para poder atestiguar que el Cristianismo no fue siempre para él combate y *agonía.* Obviamente surge entonces la pregunta: ¿Cuándo el Cristianismo llega a hacerse cisura en la conciencia hasta llegar a poderse definir como lucha y *agonía?*

Nos parece que una de esas felices intuiciones de Unamuno, no suficientemente potenciadas ni por él ni por sus comentaristas, nos puede dar la clave de la respuesta. Nos referimos a la distinción, aparentemente sencilla, entre lo *teologal* y lo *teológico.* X. Zubiri, en su obra póstuma *Hombre y Dios,* ha hecho de esta distinción el nudo central de sus reflexiones sobre el acceso a Dios por la *vía teologal* o por la *vía teológica.* El tema merece ser estudiado con toda detención. Unamuno, de modo más leve y transitorio, hace aplicación de ella al análisis de la fe, sobre la cual escribe: «La fe, al decir de los teólogos cristianos... es una virtud *teologal.* Teologal, no teológica. No hay virtudes teológicas».[26] Es patente que Unamuno contrapone aquí la virtud de la *fe,* en cuanto *vivencia religiosa* que florece en almas sencillas, a la *fe* expuesta doctoralmente en los grandes infolios de los tratados teológicos *De Fide.* Toda la simpatía se le va a Unamuno por la vivencia religiosa de la fe. Y es que para él la fe como vivencia se

[26] La agonía del Cristianismo. *VI.* La virilidad de la fe. O. C., *VII, p. 329.*

halla al margen de las ingerencias del *logos* que hace *teología*. Es cierto que la teología católica no ha tenido reparo alguno en aunar *fe* y *logos*, que no solamente no se excluyen sino que se reclaman, como dos focos de luz que la reciben de la misma central. Así lo dicen las famosas consignas teológicas: *«Crede ut intelligas; Intellige ut credas»*. San Agustín y San Anselmo potenciaron al sumo estas consignas.

Sin embargo, tales consignas teológicas no pudieron ser aceptadas en modo alguno por Unamuno. Bien lo dice esta declaración de su experiencia religiosa, escrita en uno de sus mejores momentos de acceso a la fuente de la fe: «Al rezar reconocía con el corazón a mi Dios que con mi razón negaba». [27] Esta declaración hace patente que el alma de Unamuno, aun en la hora a la que él mismo apellida *«llamada de la gracia»*, [28] la razón no sólo no ha ayudado a su fe, sino que tercamente la ha contradicho. Tan sintió en lo hondo de su ser esta oposición que tiene que confesar apesadumbrado: «Maté mi fe por querer racionalizarla». Después de esta confesión quiere que ahora, en el momento de su llamada, sea su fe la que vivifique sus adquisiciones racionales. Pero a este acuerdo nunca llegó su conciencia. [29] Definitivamente, el Cristianismo de M. de Unamuno cristalizó en un Cristianismo de oposición y guerra íntima: entre su razón y su fe; entre su lógica y su cardíaca.

Nos parece esto más que suficiente para entender por qué Unamuno vivió siempre su Cristianismo como *agonía*. Lo de maravillar es que haya tenido el increíble atrevimiento de haber generalizado su propia experiencia hasta hacer de ella la misma *esencia* del Cristianismo. Comprendemos la psicología de esta transferencia, aunque ella no pueda dejar satisfecho a un espíritu reflexivo.

No es el caso de entrar ahora en discusión con el mensaje de Unamuno. Se trata ahora, más bien, de interpretarlo. Y como interpretación la más genuina de lo dicho en esta sección juzgamos las palabras que él mismo dejó escritas en su obra mejor pensada, *Del sentimiento trágico*. En ella leemos: «Esa sed de vida eterna apáganla muchos, los sencillos sobre todo, en la fuente de la fe religiosa; pero *no a todos es dado beber de ella* (el subrayado es nuestro). La institución cuyo fin primordial es proteger esa fe en la inmortalidad personal del alma es el catolicismo; pero el catolicismo ha querido racionalizar esa fe haciendo de la religión teología...». [30]

Este resumen de su pensamiento hace patente por qué para Unamuno el Cristianismo tiene que ser forzosamente *agonía* en el que intente razonarlo. Y cuál es la dicha de las almas sencillas quienes, al margen de todo razonamiento, viven su Cristianismo con alegre serenidad. De esta suerte creemos haber calado en uno de los aspectos más hondos de la actitud de Unamuno respecto del Cristianismo.

2. El Cristianismo «potenciador» y «consolador»

El análisis que hemos hecho del Cristianismo como *agonía* no agota, en modo alguno, la vivencia que Unamuno tenía del mismo. Esta vivencia es mucho más rica. Dos

27 Diario Intimo. *Cuaderno Primero*. O. C., *p. 783*.

28 Op. cit. *Cuaderno Tercero*. O. C., *p. 850. El cap. IV de mi ensayo* Unamuno y Dios *desarrolla este tema*.

29 *El cap. VI de su obra*, Del sentimiento trágico, *es el mejor refrendo de esta afirmación*.

30 Del sentimiento trágico. *III*. El hambre de inmortalidad. O. C., *VII, p. 14*.

notas de este Cristianismo quisiéramos ahora exponer: la de ser *«potenciador»* y *«consolador»*. *Potenciador* de nuestras mejoras posibilidades. Y *consolador* en nuestros íntimos desgarros. En un caso y otro Unamuno tiene muy presente a quienes no han percibido esta vertiente del Cristianismo o la han falsamente interpretado. Examinemos todo esto con algún reposo.

a) *El Cristianismo «potenciador»*

El acusar al Cristianismo de inocular en las conciencias sentimientos de minusvalía data de muy antiguo. Ya en la primera impugnación intelectual de que éste es objeto en el siglo segundo de su historia, la del filósofo epicúreo Celso, hallamos esta acusación contra los cristianos, herederos de los judíos. Los compara Celso a bandada de murciélagos volando a dos luces; a multitud de hormigas que salen de su agujero; a ranas de charca que se reúnen para tener consejo, etc. [31] En la larga historia de insultos al Cristianismo no parece que éstos hayan sido superados. Pero sí debemos recordar que en el Renacimiento, cuando la estrella del hombre —*«homo sum»*— asciende esplendente en la cultura, Maquiavelo achaca a los cristianos su falta de hombría, su carencia de *«virtù»*, entendida ésa en el sentido clásico de *fuerza* y *poder*.

Todo este amargo historial contra el Cristianismo se halla presente en Unamuno. Pero, como sombra negra, parece seguirle el pensador alemán que en su tiempo resumió todos estos ataques. Nos referimos a F. Nietzsche. De entre sus alegatos contra el Cristianismo recogemos este pasaje que leemos en su obra *Ecce Homo:* «Hay una gran literatura calumniadora de la vida (a la cual pertenecen el Nuevo Testamento, los padres de la Iglesia, la "Imitación de Cristo", Pascal, Schopenhauer)...»[32]

Se ha hablado de un posible influjo literario de Nietzsche en Unamuno. No negamos que algún matiz de expresión haya hecho trasvase a la pluma de éste. Pero pocas veces puede darse una oposición mental de mayor contraste. Ya es significativo que un espíritu tan abierto a todo influjo hable tan decididamente del mucho mal que estaba haciendo en España la lectura de Nietzsche. «En España ha hecho sus estragos», escribe textualmente. «Gran embaucador», le llama en otro pasaje, sobre todo de almas jóvenes. [33] En un artículo *Sobre pornografía,* [34] alaba a R. de Maeztu —se escribe esto en 1907— porque éste pondera que los jóvenes deben llegar a los veinte años con el mayor vigor posible. Pero al mismo tiempo lamenta que Maeztu haya sido «uno de los que ha contribuido más a la boga de que goza en España Nietzsche, ese calumniador jurado del Cristianismo». [35]

Que fuera esto verdad lo dice bien el artículo de Ortega, *¿Hombres o ideas?,* [36] en

[31] Origène contre Celse. *Introd., texte critique et notes par M. Borret. (Sources Chrétiennes, n.° 136). París, 1968. Livre IV, n.° 23; p. 239.*

[32] *F. Nietzsche,* Ecce Homo. Obras Completas. *Trad. de E. Ovejero y Maury. Aguilar. Madrid-Buenos Aires, 1950; p. 53.*

[33] La educación. O. C., *I, p. 1018.* Almas jóvenes. O. C., *I, p. 1149.*

[34] Sobre pornografía. O. C., III, pp. 321-325.

[35] Op. cit. O. C., *III, p. 323.*

[36] *J. Ortega y Gasset,* Obras Completas, *I, p. 441.*

el que, dirigiéndose a Maeztu, su amigo de entonces —junio de 1908— le escribe: «En otro tiempo —¿recuerda usted?— gustábamos de dejarnos abrasada la fantasía sobre una página de Nietzsche...».

Pero, dejando aparte este influjo nietzscheano, marginal a nuestro propósito atengámonos a la acusación que Unamuno termina de lanzar sobre Nietzsche llamándolo «calumniador jurado del Cristianismo». No es ésta una acusación de paso sino que la repite siempre que viene a cuento. «Sistemático detractor del Cristianismo», le llama en su ensayo *Verdad y Vida.* [37] Y en su meditada obra, *Del sentimiento trágico,* se enfrenta con él para acusarle en estos duros términos: «Al no poder ser Cristo, blasfemó del Cristo». [38] En esta misma obra cree Unamuno hallar la raíz de la impugnación nietzscheana del Cristianismo en la tesis de la *vuelta eterna,* mezquino sucedáneo del anhelo de inmortalidad. En este sentido escribe: «¿qué otra cosa significa aquella cómica ocurrencia de la *vuelta eterna* que brotó de las trágicas entrañas del pobre Nietzsche, hambriento de inmortalidad concreta y temporal?» [39]

Unamuno resume su impugnación a Nietzsche junto con el sentido potenciador que él atribuye al Cristianismo en este pasaje que no podemos menos de recopiar: «Y no vengamos a hombres como Nietzsche, porque sus calumnias, gratuitas y absurdas, contra Cristo y el cristianismo no han podido hallar acogida y asenso más que entre personas profundamente ignorantes de lo que es y lo que significa el Cristo, y que jamás se han tomado la molestia de leer con atención y sin prejuicios los Evangelios. El desdichado soñador llamó ladrón de energías al Cristo que es *quien más energías ha despertado...*». [40]

Las últimas palabras de este texto enuncian la tesis unamuniana sobre el Cristianismo como *potenciador* de las posibilidades humanas. Por esta vía piensa que se puede llegar al «sobrehombre» —*Uebermensch—,* al que califica de sueño disparatado del pobre Nietzsche, pero en el que hay mucho de oro puro y de ley. Sobre este oro puro reflexiona en su *Diario Intimo.* Con lenguaje hiriente escribe: «El sobre-hombre, *Uebermensch.* Es el cristiano. "Sed perfectos como vuestro Padre celestial". El pobre inventor de eso del sobrehombre está idiota, nuevo Nabucodonosor». [41] Que contraste tan instructivo. Ante la mente de Unamuno se presentan dos programas: el divino del Evangelio y el humano de Nietzsche. Ambos incitan al hombre ser más que hombre. Pero el Evangelio diviniza al hombre, proponiéndole ser como el Padre Celeste. Por el contrario, Nietzsche apremia hasta la idiotez de la soberbia para llegar, como otro Nabuco, a comer yerba del campo, cual si fuera bestia irracional.

Años más tarde, en *Andanzas y visiones españolas,* hace un comentario al sermón de la montaña en que Jesús propuso a los suyos la superhombría de ser perfectos como el Padre Celeste. He aquí su comentario: «La más sublime lección moral que han oído

[37] Verdad y Vida. O. C., *III, p. 266.*

[38] Del sentimiento trágico. *III.* El hambre de inmortalidad. O. C., *VII, p. 139.*

[39] Op. cit. *X.* Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis. O. C., *p. 245.*

[40] Contra esto y aquello. Rousseau, Voltaire y Nietzsche. O. C., *III, p. 569.*

[41] Diario Intimo. *Cuaderno Primero.* O. C., *VIII, p. 800. En el ensayo,* La dignidad humana, O. C., *I, p. 974, habla del oro puro y de ley que se halla en el* Uebermensch *de Nietzsche.*

los siglos y las tierras es el sermón llamado de la montaña, aquél en que nos introduce el capítulo V del Evangelio de San Mateo, con estas sencillas, pero excelsas palabras: ''Y viendo a las turbas, subióse al monte, y habiéndose sentado El acercáronsele sus discípulos, y abriendo su boca les enseñaba diciendo: Bienaventurados los pobres de espíritu, etc.'' Y sigue todo el sublime código de la perfección cristiana.»[42] Culmina este sublime código con la consigna dada como meta al *superhombre* cristiano: «*Sed perfectos como vuestro Padre Celestial*».

Pero Unamuno no se contenta con recordar el ideal del *superhombre* propuesto por Cristo en el sermón de la montaña, sino que ve en el mismo Cristo, en contraste una vez más con Nietzsche, la encarnación divina, en pálpito humano, de este ideal. En el soneto: *A Nietzsche*, leemos estos dos primeros versos:

> Al no poder ser Cristo maldijiste
> de Cristo, el *sobrehombre en arquetipo*.[43]

Estos dos versos nos invitan a dejar a un lado la figura de Nietzsche y a fijarnos ante la piedra miliaria que Unamuno erige aquí en honor de Cristo al llamarle «*el sobre-hombre en arquetipo*». Esto, que escribe en 1910, viene a ser uno de los goznes mentales de su gran poema *El Cristo de Velázquez*, que inicia tres años más tarde para rumiarlo durante los siete siguientes. En dicho poema deja a un lado teorías y mira a su Cristo, divinamente blanco, a quien declara luminar de vida de esta humanidad que va por un camino doliente. Unamuno resume esta visión potenciadora del Cristianismo en estos versos en los que se dirige al rostro de Cristo, al que llama «espejo de la gloria», para decirle:

> No escondas
> de nosotros tu rostro, que es volvernos
> chispas fatuas, a la nada matriz.[44]

Anota aquí Unamuno cuán posible es que el hombre pueda trocarse en chispa fatua, para hundirse en la nada, que es su matriz. Pocas veces siente con mayor hondura su tema dilacerante: «todo o nada». Pero aquí, frente el posible hundimiento en la matriz de la nada, contempla esperanzado el rostro de Cristo «*potenciador*». Es este otro aspecto esencial de su Cristianismo.

b) *El Cristianismo «consolador»*

Ya la filosofía griega tomó caminos divergentes en la interpretación del fin último del hombre, norte al que se encamina toda ética. Es sabido que Aristóteles optó por lo que se ha llamado desde entonces *fin eudemonístico*. Es decir; que el hombre está llamado a una felicidad última que debe alcanzar en el ejercicio de su acto más perfecto. Para Aristóteles este acto era la contemplación. En pos de él vinieron los estoicos, quienes, al margen de toda finalidad última, consideraron la virtud un fin en sí misma. Lo que más tarde dirá el conocido lema de «*el deber por el deber*».

42 Andanzas y visiones españolas. Ciudad, campo, paisaje y recuerdos. O. C., *I, pp. 363-364.*
43 Poesía. Rosario de sonetos líricos. *C.* A Nietzsche. O. C., *VI, p. 396.*
44 El Cristo de Velázquez. *Tercera Parte. VI.* Rostro, *v. 1, pp. 724-26.* O. C., *VI, p. 468.*

La escolástica recogió el legado aristotélico en este punto como en tantos otros, si bien nunca vio oposición, antes concordancia, entre la felicidad como fin último, y la virtud como perfección del hombre. Sin embargo, la historia del pensamiento ha venido calificando de *eudemonistas* a los pensadores escolásticos. Contra ellos tiene Kant un gesto despectivo y proclama como único ideal el cumplimiento del deber. Entendido, sobre todo, como deber universal. Unamuno lo recuerda: «Obra de modo que tu acción pueda servir de norma a todos los hombres, nos dice Kant». [45]

Ante esta moral kantiana, claramente rigorista, ¿qué actitud tomó Unamuno? Esta moral parecía acorde con su *ethos* temperamental, que exigía mucho y era poco complaciente. Añádase a esto el innegable influjo de la filosofía kantiana en su vida mental.

A pesar, sin embargo, de estas afinidades temperamentales e ideológicas, Unamuno se declara hoscamente duro, hasta la injuria, contra la moral kantiana. La rehuye visceralmente. Este breve texto que acotamos exuda una tajante repulsa: «¿Y qué diremos de aquello otro del emperador de los pedantes, de aquello de que no hemos venido al mundo a ser felices, sino a cumplir nuestro deber? *(Wir sind nicht auf der Welt, um glücklich zu sein, sondern um unsere Schuldigkeit zu tun.)* Si estamos en el mundo *para* algo *—um etwas—,* ¿de dónde puede sacarse ese *para* sino del fondo mismo de nuestra voluntad, que pide felicidad y no deber como fin último?» [46] Los textos en alemán, intercalados en su propio decir, hablan bien alto de cuán hondo Unamuno llevaba la moral kantiana. Pero su repulsa no puede ser más incisiva. Una vez más el razonamiento de Unamuno gira en torno al *para qué.* Sobre ello hemos insistido en nuestro estudio, *Unamuno y Dios,* al discutir el acceso a Dios que éste propone. Allí veíamos que Dios no es una respuesta al *por qué* son las cosas, sino una exigencia a nuestra pregunta sobre el *para qué* de nuestra vida. Este mismo *para qué* juega primordial importancia en el tema moral. Y rotundamente Unamuno afirma que el *para qué* moral no puede ser el simple cumplimiento del deber sino que debe llevar a la felicidad y a la dicha. [47]

Indudablemente, Unamuno, al argumentar contra el moralismo kantiano, piensa en la felicidad del *más allá.* Pero piensa también —y en alto grado— en la felicidad del *más acá.* A esta felicidad del *más acá* le ha dado un nombre específico: la ha llamado *consuelo.* En este momento interviene su concepción del Cristianismo para declararlo una *religión de consuelo.* Sobre él formula este breve razonar: *Credo quia consolans* (creo porque es cosa que me consuela, según traduce él mismo). [48] Vincula su fórmula a la de Tertuliano: *Credo quia absurdum.* Y lo hace, pese a que parezcan muy distantes, porque en ambas se contrapone la verdad a la dicha. Contra A. Vinet se vuelve Unamuno para negar esta afirmación que aquél hace: «La dicha forma parte de la verdad». La comenta así: «Esta proposición última: *le bonheur fait partie de la vérité,* es una proposición profundamente abogadesca, pero no científica ni de razón pura... No;

[45] *Del sentimiento trágico. II.* El punto de partida. O. C., *VII, p. 126.*

[46] Op. cit. *X.* El problema práctico. O. C., *VII, p. 266.*

[47] *En mi estudio,* Unamuno y Dios, *pp. 61-67, abordo el contraste metafísico del* por qué *y* para qué, *contraponiendo Unamuno a Zuribi.*

[48] Del sentimiento trágico. *V.* La disolución racional. O. C., *VII, p. 164.*

para la razón, la verdad es lo que se puede demostrar que es, que existe, consuélenos o no. Y la razón no es ciertamente una facultad consoladora.»[49]

El alma escindida de Unamuno asoma de nuevo aquí. La razón se torna al occidente de la verdad, aunque sea el ocaso de la nada. La vida mira al oriente de la esperanza que se alza en el horizonte de la existencia. Por fortuna, Unamuno cree hallar en el Cristianismo a la celeste y deseada esperanza. Es el Cristianismo *«consolador»*.

Con complacencia lee al primer doctor de la Iglesia, San Pablo, quien proclama la resurrección de la carne y concluye su razonar sobre este misterio de esperanza con estas palabras: «Si en esta vida sólo esperamos en Cristo, somos los más miserables de los hombres (I *Cor.* XV, 12-19)».[50] Este misterio de la resurrección de la carne, no la mera pervivencia del espíritu, como pensaba Platón, ha llenado de consuelo a millones de cristianos. Con satisfacción lo ha constatado reiteradamente Unamuno, que tenía ante sí un círculo de seres queridos que vivían este esperanzador consuelo. A la resurrección de la carne ve unido el misterio eucarístico de que tanto gusta el pueblo cristiano. Sobre la unión de ambos escribe: «Y a este dogma central de la resurrección en Cristo y por Cristo corresponde un sacramento central también, el eje de la piedad popular católica, y es el sacramento de la Eucaristía. En él se administra el cuerpo de Cristo, que es pan de inmortalidad».[51]

Del incomparable poema de Unamuno, *El Cristo de Velázquez,* se han dado múltiples interpretaciones. En nuestros estudios nos ha salido muy al paso. En esta ocasión pensamos que uno de los motivos centrales del poema y que más incitaron a Unamuno en su composición fue buscar en Cristo un motivo de consuelo: el último y el mejor.

Ya en la misma obertura del poema dice Unamuno a su Cristo: «Volaste al cielo a que viniera, *consolador,* a nos el Santo Espíritu,/ánimo de tu grey...».[52] Asoma aquí una vez más el dualismo unamuniano: la pobre humanidad que pide alientos en su camino. Y el *consolador celeste* que los trae a la tierra. En la página siguiente declara dichosos los ojos que han podido ver —repite aquí las palabras evangélicas— lo que ni reyes ni profetas vieron. Esta visión, añade, nos da bríos para pisar sobre escorpiones, dominando el poder del tentador.

La tercera parte del poema está cargada de emoción porque Unamuno va contemplando en cada miembro de su Cristo blanco un apoyo para su vivir. Recojamos como síntesis de su poética meditación en busca de apoyo lo que dice de *La Llaga del Costado* en estos dos versos, cúspide genial de poesía religiosa:

> ... surtidor donde el alma que en el páramo
> va perdida, su sed de Dios apaga.[53]

Este surtidor de esperanza tiene una cresta que se alza hasta Cristo para decirle: «Avanzamos, Señor, menesterosos, las almas en guiñapos harapientos... Pero con el consuelo

[49] O. y l. cit., *p. 165.*
[50] Op. cit. *IV.* La esencia del catolicismo. O. C., *VII, p. 146.*
[51] Op. cit., *p. 148.*
[52] El Cristo de Velázquez. *Primera Parte. I, v. 7-9.* O. C., *VI, p. 417.*
[53] Op. cit. *Tercera Parte. XXII.* La llaga del costado, *v. 2. 109-10.* O. C., *VI, p. 480.*

de que vamos a la Infinita casa de tu Padre, —hogar de eternidad—, animados en nuestra marcha por una esperanza sólida». [54] Dice esto Unamuno en la *Oración Final* del poema, para concluir con esta súplica:

> ... y muramos
> de pie, cual Tú, y abiertos bien los brazos,
> y como Tú, subamos a la gloria... [55]

En verdad buscó Unamuno en el Cristianismo un camino de *consuelo.* ¿Lo halló definitivamente? La pequeña novela de sus últimos años, *San Manuel Bueno, Mártir,* motiva muchas dudas. Se puede constatar que la confianza en Cristo, tan sentido en su gran poema, no se mantiene hasta el final. De nuevo le acecha la oposición de verdad y vida. San Manuel piensa que la gente sencilla de su parroquia, Valverde de Lucerna, no podrían vivir con la verdad. Su misión, por lo mismo, no es decírsela. Es hacer que vivan felices. El contento es lo primero de todo. Y para ello recomienda esos libros de piedad que dan contento de vivir. Un contento apacible y silencioso. Que no sientan el tedio de la vida que es mil veces peor que el hambre. No piensa San Manuel que la religión tenga por fin resolver conflictos económicos ni políticos. Que lleve a todos el consuelo de haber nacido. Hacer que vivan contentos...

Y él, Don Manuel, ¿lo estaba? El debía ser el *Mártir,* el testigo de esta fe que consuela. Cuando le llega la muerte, manda que le lleven a la Iglesia para en ella dar a su pueblo este último consejo: «Vivid en paz y contentos y esperando que todos nos veamos un día en la Valverde de Lucerna que hay allí, entre las estrellas de la noche, que se reflejan en el lago...». [56] Y muere mientras reza el pueblo el *Credo.* Y al llegar «a la resurrección de la carne —la parte del *Credo* que *San Manuel* no era capaz de cantar con los suyos— ya había muerto». ¿Creyendo en esta verdad cristiana que a tantas almas ha consolado? Unamuno ya no lo dice. Deja que nosotros completemos la piadosa muerte de su héroe. Que es su propia muerte en la agonía de la duda, pero en busca siempre de *consuelo.* Para este *consuelo* necesitaba su Cristianismo. En verdad, quiso que éste fuera para todos *«consolador».*

3. Interpretación histórica del Cristianismo: «Mi reino no es de este mundo»

Es corriente comparar la historia a un reloj que marcha bien o mal. El problema está en señalar, en un momento dado, cuáles son las fuerzas que lo impelen a seguir adelante y cuáles los obstáculos que lo retrasan y hasta lo hacen parar.

Ante el hecho histórico del Cristianismo ha surgido en los últimos siglos, a partir de la *Ilustración,* la pregunta sobre la aportación positiva o negativa al reloj de la historia. La *Ilustración* pensó de él que era un obstáculo al que era preciso eliminar como carroña y detritus: «écrassez l'infâme». Pero ya al final del siglo ilustrado Chateaubriand

[54] Op. cit. *Cuarta Parte.* Oración final, *v. 2.511-12 y 2.518-19.*
[55] Op. cit., *v. 2.527-30.*
[56] San Manuel Bueno, Mártir. O. C., *II, p. 1149.*

escribe *El genio del Cristianismo.* Muy discutible esta obra como apología, tuvo la eficacia de hacer cambiar de signo la actitud frente al Cristianismo. En seguimiento de Chateaubriand, el pensamiento romántico le juzga una gran fuerza histórica de tal suerte que sin él Europa sería impensable. A partir de entonces el Cristianismo tiende a ser entendido desde su peculiar aportación a los llamados *valores humanos.* Hasta llegarse a hablar hoy de un *humanismo cristiano.*

¿Qué pensó Unamuno de esta disyunción en el modo de interpretar el hecho histórico del Cristianismo? ¿Vio en él un obstáculo a la marcha de la historia o una fuerza viva en la dinámica de la misma?

La respuesta que haya que dar a estas preguntas Unamuno la juzga implicada en las palabras que Jesús pronuncia cuando se halla ante los poderes de la tierra: *«Mi reino no es de este mundo» (Juan,* XVIII, 36). Esto es decir, le parece a Unamuno, que el Cristianismo no puede ser considerado rémora de la historia ni fuerza impulsiva de la misma. Se halla fuera de la misma. [57]

De cuestión tan importante hace reflexión detenida en *La agonía del Cristianismo.* Sucede, con todo, que ni aquí ni en sus otros escritos se preocupa lo más mínimo de impugar el dicho volteriano de que Cristo sea lo infame que hay que raer de la historia. Parece increíble que lo que estuvo de moda en el siglo ilustrado no halle el menor eco en este buen conocedor de aquel siglo. Ello se explica porque quien veía en el Cristianismo el gran *potenciador* de energías humanas, como vimos en la anterior sección, no pudo tomar en serio una actitud radicalmente negativa respecto del Cristianismo. Algo muy distinto acaece con el intento de *mundanizarlo,* por juzgarlo inserto en nuestros problemas mundanales y con capacidad para dar solución a los mismos. En esta mundanización Unamuno ve la *agonía social* del Cristianismo, pero absurda y contradictoria, al querer casar lo eterno del Cristianismo con lo temporal de nuestras quisicosas terrenales.

La primera *mundanización* del Cristianismo juzga Unamuno que fue su *romanización* por obra de Constantino. Entonces comenzó a convertirse la letra del Evangelio en algo así como la ley de las *Doce Tablas.* «Los Césares, escribe Unamuno, se pusieron a querer proteger al Padre del Hijo, al Dios del Cristo y de la Cristiandad. Y nació esa cosa horrenda que se llama el Derecho Canónico. Y se consolidó la concepción jurídica, mundana, social, del supuesto Cristianismo.» [58] Los expertos en Derecho Canónico moverán la cabeza ante el agresivo ataque de Unamuno. *Eppur si muove...* Ellos mismos, mejor que nadie, son conscientes del ingente esfuerzo que se ha tenido que llevar a cabo para que el nuevo *Código de Derecho Canónico,* recientemente promulgado, traspire más sentido evangélico y asome algo menos el *derecho romano* que por largos siglos ha estado demasiado presente en la contextura de la ley fundamental de la Iglesia.

De la época constantiniana Unamuno da un salto a nuestro mundo de hoy. Respira éste *democracia* ya en los chavales que van a la escuela. Pues bien; Unamuno nada ami-

[57] La agonía del Cristianismo. *VII.* El supuesto Cristianismo social. O. C., *VII, p. 336.*
[58] Op. cit., *p. 335.*.

go de regímenes dictatoriales, escribe en estos términos sobre la democracia cristiana: «Derecho y deber no son sentimientos religiosos cristianos, sino jurídicos. Lo cristiano es gracia y sacrificio. Y eso de la democracia cristiana es algo así como química azul... Es que el cristiano, en cuanto cristiano, no tiene que ver con eso». [59a] En su radicalismo religioso llega al extremo de pensar que sólo el monje realiza plenamente el Cristianismo. «Es que la cristiandad, escribe textualmente, pide una soledad perfecta; es que el ideal de la cristiandad es un cartujo que deja padre y madre y hermanos por Cristo, y renuncia a formar familia, a ser marido y a ser padre.» [95b] Analicemos con alguna detención esta radicalismo religioso unamuniano.

Ante todo advierte Unamuno que en el plano de la cultura superior al Cristianismo se lo falsifica al humanizarlo. Es lo que advierte en uno de los máximos prestigios de fines del siglo XIX, E. Renan. Sobre él escribe: «El racionalismo histórico (Renan) propende a no ver más que la humanidad de Jesús, un hombre bueno, perfecto, un genio el mayor de todos, sin observar que un hombre bueno y perfecto es un Dios». [60] La impugnación que hace aquí Unamuno de Renan es muy certera. Es cierto que el cristiano que lee ingenuamente su *Vida de Jesús* goza con las páginas en que Renan describe la humanísima vida del maestro itinerante por las rientes campiñas de Galilea. Hasta le hacen soñar estas páginas que por algún momento forma parte de aquellos felices oyentes quienes, chapoteando sus pies en las aguas del lago, oían las palabras de Jesús sentado a la popa en la barca de Pedro. Todo esto es un encanto en la obra de Renan. Y con todo, se ha dicho que su *Vida de Jesús* ha sido una blasfemia, pues si le encomia tanto como *hombre* es para arrebatarle más impunemente su mejor aureola: el ser Dios. Por eso Unamuno le arguye en el texto citado: *«un hombre bueno y perfecto es Dios».* Así rebate esta alta y falsa visión de Cristo y del Cristianismo.

También le parece falsificación del Cristianismo la consigna religioso-patriótica del *Reinado Social de Jesucristo*. Su declarada enemiga a los jesuítas halla aquí una fuente primordial. Estos, con mentalidad muy motivada, se han creído en el deber de vivir un Cristianismo al día, encarnado en cada situación histórica. Frente al lema unamuniano: «Mi reino no es de este mundo», ellos han pensado que todo valor terreno, si es legítimo, debe ser cultivado en sí mismo y como preparación de lo eterno. Nos hallamos, pues, ante dos mentalidades opuestas. Bien lo declara este texto de Unamuno: «El puro cristianismo, el cristianismo evangélico, quiere buscar la vida eterna fuera de la historia y se encuentra con el silencio del Universo, que aterraba a Pascal, cuya vida fue una agonía cristiana». [61]

La mención que hace aquí de Pascal Unamuno delata concomitancias entre ambos. Entre líneas podemos leer que la enemiga de ambos a los jesuítas radica en la distinta manera de interpretar la encarnación de Cristo en la historia. En este sentido escribe Unamuno: «El cristiano (Pascal en sus *Provinciales)* que allí se dirige contra los jesuítas siente muy bien donde está el lado humano, demasiado humano *(par trop humain),*

[59a] Op. cit., *pp. 335-336.*
[59b] Op. cit., *p. 336.*
[60] Diario Intimo. *Cuaderno Segundo.* O. C., *VIII, p. 809.*
[61] La agonía del Cristianismo. *VII.* El supuesto Cristianismo social. O. C., *VII, p. 336.*

el lado civil y social de éstos; siente que sin los acomodamientos de su laxa moralidad sería imposible la vida moral en el siglo; siente que la doctrina jesuítica de la gracia, o, mejor, del libre albedrío, es la única que permite una vida civil normal. Pero siente que es anticristiana». [62] En qué sentido la doctrina jesuítica es anticristiana lo da bien a entender este breve inciso de Unamuno sobre Pío IX: «El primer pontífice declarado infalible, declaróse irreconciliable con la llamada civilización moderna. E hizo bien». [63a] Si entendemos la historia interna de la Compañía como un esfuerzo de «aggiornamento», mejor o peor logrado, entre el Cristianismo y la civilización moderna, no parecen hallarse muy en línea con Pío IX por esta buscada conjunción de lo temporal y de lo eterno. Pero Unamuno, al decir que hizo bien Pío IX, pide renuncia a todo lo terreno. Sólo así se llega a un Cristianismo auténtico. Desentendido del *más acá* por atenerse exclusivamente al *más allá.*

Afortunadamente Unamuno no mantiene siempre esta actitud rigorista. Emocionan los pasajes en que sintoniza con lo más humano de Cristo. He aquí lo que leemos en uno de ellos: «No bajó Cristo como aparición, no tomó carne mortal de modo milagroso y apareciendo ya hombre maduro cumplió su obra. Habría sido un fantasma y no una realidad. Nació, nació niño y vivió niño, vivió treinta años en la oscuridad, oculto, vida humana, sin hacer más que vivirla. La niñez de Cristo es uno de los más instructivos misterios». [63b]

Rimando con este sentido humano hacia Cristo, Unamuno pondera los aspectos de comunión con Jesús cuando en su poema, *El Cristo de Velázquez,* se dirige a él para decirle: «Eran tus ojos las luces de tu cuerpo, que sencillos y claros te lo hicieron luminoso». Eran tus oídos «dos rosas que se abren al rocío del lamento fugaz de nuestra nada». Eran tus brazos «alas blancas, abiertos como están los de una madre que aguarda al niño en sus primeros pasos». Tus manos «abrieron a los ciegos los ojos, los oídos a los sordos». Tus pies «entre pedruscos con amor corrían tras de la pobre oveja descarriada». [64] Dígasenos si hay algo más humano y delicado que esta vinculación de Unamuno con Cristo. Y sin embargo, se empeñó en ver muchas veces al Cristianismo deshumanizado. No es propósito de este estudio hacer crítica de Unamuno. Pero en esta ocasión no podemos silenciar que optamos decididamente por el humano Cristianismo del gran poema frente al hosco y duro de los influjos pascalianos. Y también jansenistas a lo Saint-Cyran de quien se declara paisano. «Vasco como el que estas líneas traza, lleva siempre en su fondo un sedimento de desesperación religiosa, de suicidio de la razón.» [65]

La afinidad de estos espíritus explica de modo muy suficiente el *desincarnacionismo* histórico del Cristianismo propugnado por Unamuno. Afortunadamente no lo mantuvo en algunos de sus mejores momentos. Se aferró a que el Cristianismo no es de este mundo, en seguimiento a la letra de la palabra de Jesús. Pero a este Jesús le vio otras

[62] Op.cit. *IX.* La fe pascaliana. O. C., *VII, p. 349.*

[63a] Del sentimiento trágico. *IV.* La esencia del Catolicismo. O. C., *VII, p. 152.*

[63b] Diario Intimo. *Cuaderno Segundo.* O.C., *VIII, p. 828.*

[64] El Cristo de Velázquez. *Tercera Parte, v. 1.774-76, 1.983-85, 2.052-54, 2.200-1.*

[65] Del sentimiento trágico. *VI.* En el fondo del abismo. O. C., *VII, p. 181.*

veces en una auténtica dimensión humana. Es uno de los encantos más preclaros de su obra. Sobre todo de su obra más creadora, de su obra poética.

4. La esencia del Cristianismo

Hicimos notar en el apartado anterior lo hostil que fue la *Ilustración* con el Cristianismo y el cambio de signo que tuvo lugar en la época romántica viendo en él la máxima fuerza histórica de nuestra civilización occidental. Surge entonces por exigencias de esta misma valoración la pregunta por la *esencia del Cristianismo.* La pregunta se formuló especialmente desde el desarrollo interno de la teología protestante liberal, puesta en marcha por Schleiermacher; desde el idealismo trascendental de Hegel; y hasta desde la concepción materialista de Feuerbach.

Los teólogos católicos de este siglo, como K. Adam, R. Guardini y M. Schmaus, han tomado plena conciencia del desafío que para el Cristianismo significaba esta pregunta. Y ante las respuestas de una y otra banda han intentado clarificar esta gran cuestión. Para el propósito de este estudio baste recoger esta síntesis meditada de R. Guardini: «El Cristianismo no es, en último término, ni una doctrina de la verdad ni una interpretación de la vida. Es esto también, pero nada de ello constituye su esencia nuclear. Su esencia está constituida por Jesús de Nazareth, por su existencia, su obra y su destino concretos; es decir, por una personalidad histórica». [66]

¿Qué pensó M. de Unamuno de este gran tema que le salía al paso en sus largas meditaciones religiosas? Es innegable que aquí Unamuno siente el impacto de la teología protestante. A. Harnack y A. Ritschl los tiene a su vera. [67] Y sin embargo, pese a lo mucho que los utiliza en la historia del dogma cristiano, no se atiene a ellos en la gran cuestión sobre la esencia del Cristianismo. En un capítulo central de su obra, *Del sentimiento trágico* cuestiona cuál sea la *esencia del catolicismo.* Lo enfrenta en esta ocasión con el protestantismo. Sobre ello volveremos muy luego, pues ahora interesa percibir directamente su interpretación de la *esencia del Cristianismo.* De lo cual no hace capítulo aparte, pero se halla continuamente presente a su espíritu.

Se da en su vida íntima una circunstancia en que este tema invade su conciencia, sin formular explícitamente pregunta alguna. Nos referimos al momento en que escribe su *Diario Intimo.* Al escribirlo su espíritu se pone tenso entre lo que juzga que es esencial al Cristianismo y la interpretación de cuantos, ante este gran hecho histórico, han hecho uso exclusivo de su razón. Es, en efecto, el racionalismo, sobre todo en su vertiente idealista, el que juzga máximo enemigo del Cristianismo y su más denigrante falsificador. Bien lo transparenta este texto que leemos en el *Diario:* «Los que más persiguieron a Jesús y aquéllos contra quienes más dirigió sus invectivas fueron los fariseos, que creían en la resurrección de la carne, los idealistas de entonces, y no contra los saduceos. *El idealismo enerva y es más soberbio que el positivismo*». [68]

[66] *R. Guardini,* La esencia del Cristianismo, *trad. de F. González Vicen. Madrid, 1945; p. 13.*

[67] *Nelson Orringer,* Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de «Del sentimiento trágico de la vida». *Gredos. Madrid, 1985 (Obra ya imprescindible en el estudio de Unamuno y la teología protestante. Roza el tema que exponemos en el texto, pero no lo aborda de frente.)*

[68] Diario Intimo. *Cuaderno Segundo.* O. C., *VIII, p. 817.*

No se olvide, por otra parte, que Unamuno ve siempre en la razón un elemento disolvente que aboca ineludiblemente al nihilismo. Así acaece en el máximo idealismo, el de Hegel. Sería muy largo comentar ahora esta actitud de Unamuno que, por otra parte, nos es ya conocida. Por este motivo nos limitamos a acotar y comentar uno de esos pasajes sintéticos, muy característicos de este pensador, quien no tuvo tiempo o la serenidad necesaria para hacer de ellos un grueso libro, altamente aleccionador. He aquí el texto a que nos referimos: «El proceso del Cristianismo se debió a las enseñanzas de Cristo ayudadas providencialmente por la filosofía helénica. Si los profetas de Israel fueron los anunciadores del Mesías, la filosofía helénica fue preparación humana a la recepción de los sagrados misterios. El culmen de la filosofía helénica es el *egnoci se autón* del templo de Delfos».[69]

Después de tanto como se ha escrito sobre la formación del pensamiento cristiano no es fácil hallar mejor síntesis que la breve que aquí nos da Unamuno. Con los mejores historiadores piensa justamente que la filosofía helénica vino a ser una excelente preparación del Cristianismo, como los profetas bíblicos sus mejores anunciadores. La filosofía helénica culmina en el conocido oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo». Pero Unamuno reflexiona ulteriormente sobre este oráculo para afirmar: «Hay algo más que conocerse, que obrarse (o llevar a cabo su obra) y que amarse, y es serse. Sete a ti mismo, sé tú mismo, y como eres nada, sé nada y *déjate perder en manos del Señor*». [70]

Pocas veces Unamuno nos parece más genialmente sintético. Años más tarde X. Zubiri afirmará que la religión de Israel y la metafísica griega son dos productos gigantes del espíritu humano —queda aparte el tercero, el derecho romano, que ahora no hay por qué recordar—. El haberlos absorbido en una unidad radical y trascendente constituye una de las manifestaciones históricas más espléndidas de las posibilidades internas del Cristianismo. [71]

Unamuno preanuncia en este pasaje a Zubiri, al mostrar cómo lo mejor de la filosofía griega y de la religión de Israel se dan la mano en el Cristianismo. De lamentar es que Unamuno no haya mantenido siempre esta alta estima que manifiesta aquí de la filosofía, y más en concreto, de la filosofía griega. Pero si es cierto que esta valoración del filosofar no lo mantiene, sí creemos que es constante en su convicción de que sobre el conocerse a sí mismo de la filosofía helénica está el *serse,* la fidelidad a sí mismo. Fidelidad que sólo se puede mantener, dado que somos nada, si nos dejamos perder *«en manos del Señor»*.

Nos atrevemos a decir que en esta breve fórmula, que terminamos de subrayar, Unamuno nos da lo que opina sobre la *esencia del Cristianismo.*

Y hay que decir que con gran acierto. En verdad, si comparamos esta breve fórmula con el texto que hemos citado de R. Guardini, advertiremos que ambos subrayan que el Cristianismo no es una ideología, ni una mera doctrina moral, sino que es ante todo

[69] Op. cit. *Cuaderno Segundo.* O. C., *VIII, p. 871.*

[70] L. cit.

[71] *X. Zubiri,* Naturaleza, Historia, Dios. *Edit. Nacional. Madrid, 1965; p. 5.*

una relación personal Cristo persona divina en comunión con las personas humanas y mediación de ellas ante el Padre.

Ya es sabido que en Unamuno siempre prima la persona sobre la ideología. Al abrir su obra, *Del sentimiento trágico,* advertimos que se opone radicalmente a que las ideas tengan un proceso y desarrollo en virtud de la dialéctica interna que las enhebra o las opone. No es el kantismo el hecho histórico que hay que ponderar, sino el hombre Kant. Como el hombre Spinoza, Berkeley, etc. Recordamos esta tesis unamuniana porque con un intenso *a fortiori* la debemos aplicar al Cristianismo. Ciertamente que Unamuno pondera la doctrina evangélica. Siente entusiasmo por ella. Pero sobre la doctrina está lo que aquí nos dice: «La eterna sabiduría, El Verbo, el Verbo que era en el principio de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, la Razón divina que presidió a la Creación, encarnó en una mujer, en una simple mujer, en María... Y Cristo la obedeció, y estuvo sujeto a ella mientras crecía en sabiduría y en edad y en gracia para con Dios y los hombres». [72] Cristo el Verbo eterno pero encarnado en una mujer. He aquí para Unamuno la verdadera *esencia del Cristianismo.* Cristo a nuestra vera. Cristo nuestro hermano. [73]

Viene una vez más a nuestro espíritu el deseo ineludible de abrir el gran poema unamuniano, *El Cristo de Velázquez.* Esta vez, por no ser tan reiterativos con este poema, no queremos sucumbir a la plácida tentación de enhilar delicados pasajes que nos ponen delante del Dios-Hombre en Cristo. Pero no podemos menos de dirigirnos al lector para decirle que desde el primer verso hasta el último, que es el 2.539, Unamuno vive totalmente inmerso en una relación personal con su Cristo para decirle sus agonías como nadie ha sido capaz de decírselas. Concluímos, por todo ello, que la esencia del Cristianismo para Unamuno es la persona de Cristo que nos habla y que hace de intermediario ante el Padre. Todo lo demás: doctrina, verdad, belleza, poesía, vendrá en pos. Pero ya no será la *esencia del Cristianismo.*

Podría suscitar alguna objeción contra lo dicho, el que, como ya indicamos, Unamuno escribe un capítulo sobre *La esencia del catolicismo* en su obra, *Del sentimiento trágico.* Parece que en este capítulo lo personal queda en segundo plano. A esta objeción respondemos que Unamuno en esta ocasión entra en diálogo con el protestantismo, para acusarlo de haber sobreestimado el aspecto moral, mientras que el Catolicismo da mayor importancia a la cuestión escatológica. Ahora bien; para Unamuno la cuestión escatológica es un problema estrictamente personal. Es el problema de la pervivencia. «Lo específico religioso católico, escribe, es la inmortalización, y no la justificación al modo protestante. Esto es más bien ético. Y es en Kant en quien el protestantismo, mal que pese a los ortodoxos de él, sacó sus penúltimas consecuencias: la religión depende de la moral, y no ésta de aquélla, como en el catolicismo.» [74] Prima, según esto, lo escatológico personal en el Catolicismo. Tan es así que para garantizar la inmortali-

[72] Diario Intimo. *Cuaderno Cuarto.* O. C., *VIII, pp. 856-7.*

[73] Cristo nuestro hermano *es el título de una de las obras teológicas de Karl Adam (Herder. Barcelona, 1961). Sobre el primario sentido personalista del Cristianismo en torno a la persona de Cristo Unamuno no está en línea con los teólogos católicos citados.*

[74] Del sentimiento trágico. *IV.* La esencia del Catolicismo. O. C., *VII, p. 149.*

dad personal, advierte Unamuno que el católico tiene a su uso el sacramento de la Eucaristía. Sobre él escribe: «Trátase en el fondo, y lo digo con todo el posible respeto, pero sin querer sacrificar la expresividad de la frase, de comerse y beberse a Dios, al Eternizador, de alimentarse de El». [75]

Como comentario a este texto escrito en prosa recurrimos una vez más al ineludible poema *El Cristo de Velázquez,* donde Unamuno dice lo mismo en versos de más alta tonalidad expresiva:

> Sólo comerte nos apaga el ansia,
> pan de inmortalidad, carne divina...
> por Ti comulga Dios con sus mortales. [76]

Resumen estos versos lo que grandes infolios de teología hacen ver sobre la *esencia del Cristianismo.* Ellos nos dicen cómo la vio Unamuno. Y creemos que la vio rectamente.

5. Conclusión: *«a media luz por un camino de esperanza»*

Es justo que al final de estas reflexiones sobre el *Cristianismo de Unamuno,* tratemos de formular en una conclusión el resultado de las mismas. Para ello hemos acudido a la entraña de lo que la teología nos dice sobre la fe cristiana. De ella afirma el autor de la *Carta a los Hebreos* (XI, 1) que es el *sostén* de lo que esperamos, el *argumento* de lo que no vemos. Es, por lo mismo, el cimiento del Cristianismo, el que lo sustenta. Algo que pertenece a su misma *esencia.*

Pues bien; si desde esta misma perspectiva de la fe examinamos la concepción de Unamuno sobre el Cristianismo, se advierte al instante su acierto y su fallo. Acierta Unamuno al considerar la fe como algo vivo y experiencial. Más que una doctrina ve en ella una entrega. Al expresar esta su entrega, sobre todo cuando la remansa en versos, alcanza cotas sublimes de religiosidad. Pero la fe de Unamuno entra en crisis cuando no se atiene a las exigencias de la misma. La fundamental exigencia de la fe queda bien señalada en el epígrafe de esta conclusión: *«a media luz».* Se halla, en efecto, en este caminar *«a media luz»* la clave de la problemática religiosa de Unamuno. Hay que decir también que el *escándalo.* Consiste éste en que Unamuno —y cuantos le siguen hoy— quiere ver plenamente, ver con su razón. Pero San Pablo, el gran teólogo de la fe, afirma que en nuestro camino de fe vemos «por medio de espejo en enigma». Algo muy distinto de lo que demanda la sola razón. Esta quiere presencia del objeto. Al menos que lo pueda comprobar con rigor científico. Pero el apóstol indica que aquí no se da un conocimiento directo sino «a través de», por medio de un instrumento. Y además, que este instrumento tan sólo nos hace entrever el objeto. Este queda para nosotros envuelto en la oscuridad de un enigma. [77]

Esta concepción teológica de la fe a Unamuno le fue imposible asimilarla. Enemigo

[75] Op. cit., *p. 148.*

[76] El Cristo de Velázquez. *Primera Parte, XXXII,* Eucaristía, *v. 904-5; p. 574.*

[77] *San Pablo aborda reiteradamente este tema de la fe en sus Cartas. La fórmula clave, citada en el texto, se halla en I,* Cor., *XIII.*

declarado de la razón no fue capaz de prescindir de ella ante los misterios que la fe le presentaba. En vez de atenerse sólo a ésta, se apesadumbraba de que la razón suscitara objeciones. Y hasta negara y riera lo más entrañable de la misma.

Un pasaje autobiográfico en la primera de sus novelas, *Paz en la guerra,* da bien a entender esta su actitud. He aquí lo que escribe sobre Pachito Zabalbide, réplica del mismo, según opinión de sus comentadores: «Seguía a la vez trabajando en su fe, preocupándole más que otra cosa el dogma del infierno, el que seres finitos sufrieran penas infinitas. La labor de *racionalizar la fe,* íbala carcomiendo, despojándola de sus formas y reduciéndola a sustancia y jugo informe». [78] No se puede dar mejor a entender la labor de zapa que tantas veces realiza la razón contra la fe. Unamuno no fue capaz de superar esta labor de zapa de su razón. Otra vez se halla ante nosotros la tragedia más íntima de Unamuno.

A. Zubizarreta, el investigador peruano que descubrió el *Diario Intimo* y lo comentó con agudeza, se atreve a afirmar que esta situación de lucha interna que tiene lugar en el alma de Unamuno es la *noche oscura* del hombre de hoy. [79] Como Unamuno, éste siente la necesidad de una fe en la que anclar sus mejores esperanzas. Pero la razón, esa razón moderna tan pretenciosa frente a los misterios de la fe, ha erigido un tribunal de crítica, «nueva inquisición de la ciencia» la llama Unamuno. [80]

La fe es un caminar *«a media luz».* Todo creyente tiene experiencia de ello. Y excepto en las altas experiencias místicas donde Dios se hace sentir presente al alma contemplativa, todos los demás tienen que hacer su viaje espiritual como ciegos menesterosos del cayado de la fe. Siempre por una senda *«a media luz».*

Sin embargo, pese a que el creyente tiene que hacer su camino «a media luz», mantiene una *firme esperanza.* San Pablo reiteradamente la exige a sus fieles. El mismo la vive intensamente y quiere que se viva. Pero Unamuno se halla aquí de nuevo entre lo que con su razón piensa y lo que anhela con toda su alma. Esto motiva que cuando la razón hace sentir los impactos de su pretenciosa ciencia, la esperanza de Unamuno vacila y comenta esta su desdicha diciendo: «Con recuerdos de esperanzas/y esperanzas de recuerdos/vamos matando la vida...» [81] Otras veces, algo más optimista, escribe: «Con recuerdos de esperanzas... y esperanzas de recuerdos... voy haciéndote, alma mía». [82] Tan sólo en la placidez de su hogar podía leer en blancas letras: *«Firme esperanza».* [83]

Esta firme esperanza hogareña Unamuno la vigoriza aún más, mirando al Cristo blanco, pintado por Diego Velázquez. A él se dirige y le pide: «Sé pan que el hambre nos azuce; sé vino que enardezca la sed de nuestra boca... De nuestras almas, pobres orugas, saca

[78] Paz en la guerra. O. C., *II, p. 127.*

[79] *Armando Zubizarreta,* Unamuno en su nivola. *Madrid, 1960; p. 276.*

[80] Del sentimiento trágico. *XI.* Conclusión. O. C., *VII, p. 286.*

[81] *Recoge estos versos M. García Blanco en el prólogo al vol. XIV, p. 287 de* Obras Completas, *ed. Afrodisio Aguado.*

[82] Poesía. Cancionero. Diario Poético, *n. 166.* O. C., *VI, p. 1002.*

[83] Poesía. Incidentes afectivos. Para el hogar. O. C., *VI, p. 292.*

mariposas que renazcan incesantes». Después de esta súplica tan esperanzadora, contempla Unamuno a la Iglesia que «amamanta sus cantos con *esperanza*». [84]

Esta divina reina de luz, la esperanza, impregna todo el sacro poema. En estos tres versos lo dice todo: «Los rayos, Maestro, de tu suave lumbre/nos guíen en la noche de este mundo,/ungiéndonos con la esperanza recia/de un día eterno». [85]

Se remansa en estos versos la esperanza de Unamuno. Y en estos otros al evocar la *noche oscura* de las almas, cifra lo que entiende por Cristianismo: «Noche oscura del alma, eres nodriza/de la esperanza en *Cristo salvador*». [86] Pensamos que en esta breve fórmula: *Cristo salvador* se resume el Cristianismo personalista de M. de Unamuno. Del cual podemos decir en síntesis, fundados en esta nuestra reflexión, que fue más búsqueda constante que verdad lograda en placidez. [87]

Enrique Rivera de Ventosa

[84] El Cristo de Velázquez. *Cuarta Parte.* Ansia de Amor, *v. 2.394-5, 2.407-8.*

[85] Op. cit., *Primera Parte. IV, v. 125-127.*

[86] L. cit., *v. 131-2.*

[87] *El lector habrá notado lo parco que hemos sido en citas bibliográficas. Por motivo práctico, en esta ocasión quedan de trasfondo, por atenernos a las esenciales de la obra unamuniana, sobre la que directamente fundamos este estudio.*

La espiritualidad teológica del *Diario Intimo*

Toda vida humana suele pasar por momentos de crisis. Unamuno no fue una excepción. Lo insólito en este caso es que tenemos un vivo testimonio de la misma en su *Diario Intimo*... En él se nos revela un Unamuno muy otro del que conocemos por las obras que publicó antes y después de su retiro de Alcalá en dicha fecha de 1897. [1]

Existe una profunda espiritualidad en el *Diario Intimo* de Unamuno que articula sus pensamientos abstractos. [2] El lenguaje religioso de Unamuno en su «Diario» adquiere características peculiares cuando integra en él afirmaciones agnósticas, estrechamente próximas a ideas ateístas, con otras declaradamente religiosas. Esta complementación entre una razón «lógica» con formulaciones «creyentes» produce un interesante vocabulario en Unamuno que responde a la intensidad de sus experiencias vitales.

Las angustias, el desasosiego, las meditaciones teológicas, las vicisitudes de la razón, el ansia de Dios constituyen un marco espiritual importante para percibir en la escritura del «Diario» la búsqueda de un sentido religioso que acredite las experiencias de Unamuno. Especialmente si tenemos en cuenta que el autor evita una «huida al silencio», como lo haría la mística oriental, cuando reflexiona y escribe acerca de vivencias límites, como la nada, el infierno, el libre albedrío, la caridad, la salvación, procurando de un modo prácticamente permanente señalar a través de la palabra la importancia de la fe y el Misterio. Sobre todo si tenemos en cuenta la gran densidad humana, filosófica y espiritual que tienen la idea y el poder de la palabra en su obra.[3] Sin embargo no podemos dejar de observar el típico problema del lenguaje religioso que surge en Unamuno, y en cualquier autor que formule este vocabulario, al constatar que lo religioso «y las religiones consisten en relacionarnos con una realidad totalmente diferente de 'este mundo'»[4] (paradigma que en cierto modo Unamuno observa impotente en su «Diario»
mundo' [4] (paradigma que en cierto modo Unamuno observa impotente en su «Diario»
sospechando las deficiencias de sus propias formulaciones).El sentimiento religioso de Unamuno en el «Diario» permanece anclado, no siempre, en preocupaciones escatológicas, es decir sobre el más allá y la ultratumba, sometiéndose el futuro posmortal de Unamuno a reflexiones escépticas, propias de un filósofo que vacila incorporar la teolo-

[1] *Enrique Rivera de Ventosa,* Unamuno y Dios. *Ediciones Encuentro, Madrid, 1985, p. 113.*

[2] *Miguel de Unamuno,* Diario Intimo. *Escelicer, Madrid, 1970, 412 pp.*

[3] *José Ferrater Mora,* Unamuno. Bosquejo de una filosofía. *Alianza, Madrid, 1985.*

[4] *Carlos Comas,* Mito y fe cristiana. Ensayo de aplicación de los trabajos de epistemología de la religión de Mariano Corbí a un problema actual del Cristianismo. *Instituto Científico Interdisciplinar, Barcelona, 1983, p. 53.*

gía y la religión en una forma de pensar —la suya— donde no es privilegiada la sacralización de la fe. Desde aquí, es decir de la ausencia de certezas que produce su razón ante Aquello en que cree, el lamento de Unamuno en ciertas páginas del «Diario» por su incapacidad para la piedad y la oración, demandando su vida una conversión, una sencillez y una modestia (fruto de la «humildad» del logos unamuniano que percibe límites ante el conocimiento religioso) que el *Diario Intimo* considera propias de un genuino espíritu evangélico.

Los apuntes en el «Diario» de Unamuno reflejan de este modo serias preocupaciones religiosas que intentan ser resueltas gracias a experiencias de la vida y no simplemente por la pura razón. De aquí la filosofía de Unamuno destinada al «hombre de carne y hueso». Sin embargo esta espiritualidad quiere encontrarla Unamuno en partes de su «Diario» en meditaciones discursivas mariológicas y también cristológicas, es decir no abandonando del todo a las palabras, aunque intuyendo el propio Unamuno que, por ejemplo, una vez hablando sobre el alma se desconoce el alma; que especulando sobre la nada, se desconoce la nada, pues en realidad pueden ser conocidas experimentándolas. Sobre todo si tenemos en cuenta los estatutos de conocimiento existentes en la razón crítica («lógica») y en la creencia religiosa («cardíaca») en Unamuno según piensa Rivera de Ventosa. [5] En este sentido, en el camino espiritual evocado en el *Diario Intimo,* integrado por emociones, recuerdos, religiosidad y sentimientos, es posible observar, a medida que razona, los intentos que hace la razón discursiva de Unamuno por negarse a sí misma con el fin de que impere en su propia vida el Espíritu, expresado en densas experiencias humanas, sospechando que El puede ser conocido plenamente sin posturas argumentativas. Esta perspectiva puede permitir comprender la preocupación de Unamuno en el *Diario Intimo* por alcanzar un comportamiento «bueno» y una «pureza» que bañe la totalidad de su vida.

El intento existencial en el «Diario» por encontrar y consolidar un sendero en la vida que ofrezca características religiosas para respirar un clima espiritual propio de un hombre en contacto con Dios y, simultáneamente, la vacilación de las afirmaciones religiosas de Unamuno una vez formuladas, son instancias en el lenguaje unamuniano particularmente contrastantes en el *Diario Intimo.* Las tentativas por racionalizar la fe, por teorizar la vida y por abstraer los sentimientos con el fin de «conocer» a Dios, desplazan las posturas inicialmente teístas de Unamuno hacia un terreno propio de una religión sin revelación (deísmo) quedando reducida muchas veces las formulaciones intelectuales del pensador vasco en «teologúmenos», carentes de la sabia mística propia de una filosofía sapiencial.

En el *Diario Intimo,* por otra parte, parece que ocasionalmente se busca un «reposo» espiritual al desasosiego que provoca en Unamuno su razón. La imagen de Dios que emerge gracias a ella resulta en algunas páginas estático y apático, ocioso y sin compromisos con el hombre, salvo cuando Unamuno Lo siente (lo quiere sentir) consolador y reconfortante cuando en El encuentra la paz una vez resuelta la soberbia, el orgullo y el sufrimiento especulados a lo largo del *Diario Intimo.* Especialmente observando

[5] *Enrique Rivera de Ventosa,* ob. cit., *p. 204.*

el autor que es la persona del Hijo la que es capaz de promover en la interioridad espiritual del hombre un camino adecuado hacia Dios Padre. En otras páginas del «Diario» deducimos que el motor inmóvil aristotélico es criticado por Unamuno, tal como lo encontramos formulado en el *Sentimiento trágico de la vida:* «El Dios lógico, racional, el *ens summum,* el *primum movens,* el Ser Supremo de la filosofía teológica, aquél a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad, *viae negationis, eminentiae, causalitatis* no es más que una idea de Dios, algo muerto. Las tradicionales y tantas veces debatidas pruebas de su existencia no son, en el fondo, sino un intento vano de determinar su esencia; porque como hacía muy bien notar Vinet, la existencia se saca de la esencia; y decir que Dios existe, sin decir qué es Dios y cómo es, equivale a no decir nada.» [6]

Cierta preocupación metafísica por distinguir a Dios de Cristo conduce a Unamuno de un modo platónico a separar espíritu de materia, pero integrando estas dos naturalezas cuando percibe posible andar un camino religioso fundado en experiencias humanas como el amor, el cariño, la ternura que facilitan comprender (y vivir) la santidad y la oración. Esto conduce al hombre, según Unamuno, a un encuentro fundante con los demás pues en el *Diario Intimo* es posible observar un ámbito antropológico donde, gracias a la oración y la eucaristía, descansa cierto sentido comunitario en la vida religiosa de los hombres. La espiritualidad que permite este fondo religioso brota de reflexiones en torno al afán de inmortalidad y pervivencia de Unamuno, especialmente preocupado cuando medita sobre la muerte y la nada.

Opuestas a la esperanza y a la salvación, el sinsentido y la desaparición física son dos aspectos vitales y filosóficos característicos que interpelan a Unamuno en su *Diario Intimo* pues dentro de la vida espiritual evocada por él son cuestiones que «amenazan» una posible «integración» con Su divinidad, fruto de la constante búsqueda de una inmortalidad (acreditada por el proceso —discutible por investigadores— que sufre la reflexión panteísta unamuniana). De este modo, el alma, principio motor indispensable para la mística, se integra en Unamuno gracias a ideas y emociones de características teocéntricas, alterando ellas positivamente a la existencia humana una vez que ese alma despeja todo aquello que es finitud y mundanidad.

La razón resulta efímera y la corporalidad caduca. Una vida orientada a Dios merece ser vivida, pero Unamuno parece decir ¿qué hago con mi razón a medida que experimento una vida espiritual?, ¿cómo distingo razón de fe?, ¿es posible que mis pensamientos sobre la divinidad reduzcan Su presencia en mí cuando Ella es pensada? Si bien es cierto que entremedio de estas preguntas late la típica cuestión escolástica, siempre importante para la teología contemporánea relativa a la «fe que creo» *(Fides quae)* y a la «fe con que creo» *(Fides qua),* no hay que ignorar que es el *Deus absconditus* el que interpela los sentimientos de Unamuno en extensas páginas del *Diario Intimo.*

La abundancia de citas bíblicas en el «Diario» ponen de relieve la preocupación unamuniana por el Espíritu que se desprende del Evangelio, procurando el autor vincular (y explicarse) determinadas experiencias de su vida gracias a la pneumatología cristiana.

[6] *Miguel de Unamuno,* Del sentimiento trágico de la vida. *Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, p. 156.*

Evocando a San Pablo y a San Agustín, la reflexión de Unamuno sobre la piedad o la muerte queda «interrumpida» cuando se incorporan en esa meditación especulaciones (y dudas) materialistas acerca del destino humano o posturas kantianas que cancelan su preocupación por el dogma y la fe teológica. En este sentido el «yo» psicológico de Unamuno a lo largo del «Diario» se funda no tanto en experiencias que vive en cuanto persona, como en *ideas* que quieren discernir tales experiencias.

Las características meditativas de Unamuno son llamativas. Introducido con dudas a lo largo del *Diario Intimo* en cuestiones sobre la existencia de Dios, la muerte, la fe y la inmortalidad, son las posturas contemplativas de Unamuno, una vez escritas, las que permiten obtener cierta respuesta, obteniendo «tranquilidad» sobre esas cuestiones. Gracias en cierto modo a las características numinosas propias en toda contemplación con pretensiones religiosas. Esto permite a Unamuno, en cierto modo desconsolado, intentar creer sin fe, especulando de una manera fragmentaria en el «Diario» la búsqueda de un Dios distinto «al de los filósofos». Evitando confundir la fe como un mero apetito y a Dios como una pura construcción intelectual propia de nuestros intereses emocionales, psicológicos, intelectuales, la espiritualidad religiosa de Unamuno en algunas partes del «Diario» parece que se apoya (y alcanza) en una nada y un vacío «nirvánico» fruto en cierta medida de una razón agotada («agónica») por las contradicciones entre sus formulaciones y experiencias agnósticas, escépticas, ateas y creyentes a raíz del problema «Dios» (San Anselmo en este sentido dice en el *Proslogion* que «Dios es mayor que todo lo pensable»). Esta vicisitud intelectual que perfila cierto nihilismo religioso conduce a Unamuno a reprochar su «voísmo» y su «enmimismamiento» que permiten según él, pero sin la gracia divina, meditar (y exactamente por esto para él no tiene especial consistencia esta meditación) en torno a Dios, Cristo o el alma. Principio vital éste, pero evitando suscribir sus resonancias helenísticas, en la espiritualidad (de Unamuno) que se impone ante el cuerpo *(soma)* y la mente *(psique)* en la vida *(zoê)* de todo hombre, como diría el propio autor siguiendo la antropología paulina.

Preocupado de las enseñanzas de Jesús —por la abundancia de versículos evangélicos en el «Diario»— buscando Unamuno en ellas alguna respuesta vivencial que despeje la incertidumbre de sus formulaciones referidas a la religión, la Biblia resulta para él un paradigma religioso importante, extensivo a todos los hombres, para comprender sucesos de la existencia. Existen de este modo en el ámbito espiritual de la persona ideas y razones, ascética y mística, nos dice Unamuno a través del «Diario», que de hecho pueden responder con sentido al Silencio de Dios: «No debemos pedir revelación directa, ni esperar una señal especial para nosotros ni que en secreto nos hable Nuestro Señor. Alguna vez se pide con ansia al Señor que nos hable, que nos revele su verdad, que nos dé directamente su doctrina, en vez de pedirle fe. La fe es la prueba de la verdad de lo creído. Sólo la verdad puede imponerse con tal evidencia. No hay doctrina esotérica ni secreta, ni misterios que se nos revelen interiormente. Debemos interrogar al Evangelio y aceptar con sencillez sus enseñanzas, buscando con la frecuente oración su espíritu, el que vivifica y no el mero sentido de la letra, su verdad, y no su razón.»[7]

[7] *Miguel de Unamuno,* Diario Intimo, *p. 63-64.*

Esta verdad carente de «razón» es escrutada a través del Tiempo silencioso del Padre:

> El tiempo vuelve sobre Ti en su seno
> el ayer, el mañana en uno cuájanse,
> y el principio y el fin fúndense en uno.
> (Cristo de Velázquez)
>
> . . . .
> Méteme, Padre eterno, en tu pecho,
> misterioso hogar,
> dormiré allí, pues vengo deshecho
> del duro bregar.
> (Salmo III)

Los sentimientos que brotan cuando es buscado el Silencio permiten el nacimiento de pensamientos umbrátiles. Surge desde El una fe que se agota una vez formulado el lenguaje. Sin embargo en Unamuno el Misterio presupone un logos que distingue Nada de Silencio, permitiendo que de éste emerja el deseo y alcance Lo eterno: «La fe es la prontitud por entrar confiadamente en la oscuridad del futuro» (Lutero).

Mario Boero



Retrato de clérigo. Dibujo de Unamuno, 1891

Heterodoxia y religiosidad: Leopoldo Alas (Clarín), Unamuno, Machado

Mucho se ha escrito sobre el pensamiento y el sentimiento religioso de Unamuno y de Machado, y puede parecer algo pretencioso abordar de nuevo el tema, tanto más que permanecen todavía en pie varias tesis encontradas, particularmente sobre Unamuno. El caso de Clarín es un poco diferente, ya que se le conoce bien sólo desde hace algunos años, desde el momento en que se ha analizado su producción periodística, aunque varios estudios han puesto de relieve con acierto muchos aspectos de la personalidad moral y religiosa del autor.

El estudio comparativo de la posición religiosa de los tres escritores es, pues, empresa delicadísima. Y hay que decirlo de entrada, el elemento perturbador es ante todo, y como siempre, la personalidad de Unamuno. Porque hubiera sido relativamente fácil mostrar las analogías y las diferencias que al respecto ofrecen las figuras de Clarín y de Machado, pero pasar por alto la enorme presencia de Unamuno en tales cuestiones hubiera mutilado gravemente la perspectiva.

Me propongo, en efecto, mucho más mostrar que los tres destacados escritores se sitúan en una corriente heterodoxa, que ilustran de una manera ejemplar por ser quienes son, que analizar detalladamente la especificidad religiosa de cada uno. Es muy importante subrayar que si nuestros tres autores contribuyen fuertemente a definir en términos modernos una corriente o una tendencia heterodoxa, no la crean. Sin que sea necesario remontar a los erasmistas del siglos XVI, es bastante evidente que no pocas características del pensamiento religioso de Clarín, Unamuno o Machado coinciden con varias concepciones de los llamados krausistas expañoles. Hasta tal punto que María Dolores Gómez Molleda consiguió, con acierto, reunir a todos bajo el epígrafe de *reformadores*[1], si bien el calificativo, por la connotación protestante que implica, no parezca del todo exacto. Es de notar que la crítica del catolicismo, tanto en los tres escritores estudiados como en los pensadores krausistas, nace de la misma exigencia, la de una religión vivida individualmente como principio de unidad moral y espiritual, religión que el catolicismo jerarquizado, ordenancista, dogmático y rutinario es, según ellos, incapaz de promover. Las graves y enconadas acusaciones que Clarín, Unamuno o Machado lanzan contra la Iglesia española son idénticas a las que, en 1874, le dirigía Fernando de Castro en su *Memoria testamentaria*[2]. Es preciso advertir, antes de empezar el análisis, que la unaminidad de la crítica no debe ocultar que las posiciones respecti-

[1] *María Dolores Gómez Molleda,* Los reformadores de la España contemporánea, *Madrid,* C.S.I.C., *1986.*

[2] *Fernando de Castro,* Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal, *Edición de José Luis Abellán, Castalia, 1975.*

vas de cada uno con relación al objeto de la crítica son distintas. Clarín, por ejemplo, aunque no pueda «en conciencia» llamarse católico, se sitúa, a partir de 1890, bastante cerca del catolicismo, mientras que Unamuno, después de 1900, está bastante lejos. En cuanto a Machado, está totalmente fuera y siempre a gran distancia. Todos son heterodoxos, ya que según la definición del diccionario de la Real Academia —definición que, todavía en 1986, coincide con la de Menéndez Pelayo— es heterodoxo «quien sustenta una doctrina no conforme con el dogma católico». Pero hay varios grados de heterodoxia, aunque los censores eclesiásticos en general no entran en matices, tanto más que para ellos siempre son más peligrosos los herejes que están en los umbrales que los que están fuera.

¿Qué es religiosidad? Se toma aquí la palabra en el estricto sentido que parecen atribuirle (como se verá) Clarín o Machado y que podríamos sintetizar así: atracción por la religión en general, con o sin adhesión a una religión positiva. Ahora bien, si María Moliner se atreve tímidamente a definir religiosidad como «cualidad de religioso», para la Academia, esta palabra no tiene otra significación que la tradicional, es decir: «práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas». Es decir, que, al sentido vivo y activo de «inclinación religiosa» que ha tomado el vocablo se le niega carta de naturaleza. ¡Una manera como otra de excluir herejías!

Pues bien, si es bastante fácil analizar la posición crítica de los tres escritores respecto con el catolicismo, es mucho más complejo y mucho más delicado estudiar su pensamiento y su sentimiento religioso, o sea su *religiosidad*. Es que cada uno busca o reivindica, y es ya una característica común, una relación íntima con lo divino. Cada cual tiene su manera personal de vivir el propio problema, en el cual intervienen muchos factores (infancia, influencias, temperamento, etc.) que cuajan en el complejo que podríamos llamar personalidad. Sin embargo, es posible, también en este plano, deslindar una serie de denominadores comunes que son unas dimensiones básicas de la condición humana, a partir de los cuales se afirman concepciones, sentimientos o posturas más o menos particulares. Esos denominadores comunes son: la presencia del misterio, la muerte y el problema de la inmortalidad, la necesidad de trascendencia, la exigencia de dimensión cordial, la duda y la fe, la fe en la duda o la duda en la fe...

Esta primera aproximación es pues, más que otra cosa, una clarificación necesaria y una definición del alcance del estudio propuesto, es decir, repito, la búsqueda, en las obras de Clarín, Unamuno y Machado, de unas características comunes que definen una tendencia, por cierto heterodoxa, indudablemente minoritaria, pero que se impone con gran fuerza de autenticidad espiritual y humana.

Veamos primero cómo se afirma y cómo se manifiesta la crítica de la institución católica. Hay que notar que si el blanco es el mismo, las posturas son distintas. Clarín lucha durante toda su vida contra la Iglesia española porque le mueve —y se nota claramente después de 1890— la esperanza de que las cosas van a cambiar, de que esa Iglesia vacía de espiritualidad no puede seguir siendo lo que es. Unamuno critica de manera agria esa misma Iglesia, formula las mismas censuras que Clarín pero se le siente algo distanciado, sea por resignación, sea porque le interesa más su propio problema que la religión colectiva. En cuanto a Machado, formula sus críticas desde lejos, actúa como alguien que, siguiendo su camino, se interroga con indignación sobre el sentido de esta

«amurallada/ piedad,/ erguida en este basurero» y contra la cual no puede sino invocar «los santos cañones de Von Kluck» [3]. Tendremos que preguntarnos ulteriormente hasta dónde es posible explicar esas diferencias de posturas. Pero la crítica objetiva, por decirlo así, es la misma.

Primero, todos observan que los españoles no son religiosos a pesar de la enorme presencia clerical en todos los sectores de la sociedad. Durante los veintiséis años de actuación pública en la prensa y también en la obra de creación, Clarín denuncia esa enorme impostura, esa enorme hipocresía —inconsciente, y es lo peor— que consiste en que la mayoría de los españoles se declaran católicos, siguen el rito, cumplen con religiosidad (como dice el diccionario), y sin embargo viven como ateos perfectos. Aparte algunas excepciones que alcanzan singular relieve, los hombres y las mujeres pintados en *La Regenta,* en *Su único hijo,* en varios cuentos, han perdido totalmente el sentido de la trascendencia.

De manera más episódica, lo mismo censura Machado unos veinte años después, al evocar estos «páramos espirituales» y al hablar del «alma desalmada de la raza» [4]. Emplea casi las mismas palabras que Clarín para caracteizar la mentalidad dominante de una ciudad de tercer orden, Baeza: «ciudad levítica» en la que «no hay un átomo de religiosidad» [5]. En cuanto a la población rural, está encanallada por la Iglesia y completamente huera» [6]. En *El dios Ibero* denuncia el paganismo cerril y vengativo del hombre de los campos que se prosterna en el templo porque aguanta y porque teme, y que «insulta a Dios en los altares» [7]. En toda la obra de Unamuno —excepto en *San Manuel Bueno, mártir* (1933), que representa una curiosa voltereta, muy bien explicada por Sánchez Barbudo [8]— se observa, si no una denuncia, por lo menos un desprecio absoluto por la fe rutinaria y de pura costumbre que domina en el pueblo español. Y hay que recordar que, ya en 1874, Fernando de Castro se alzaba contra el culto fosilizado, más pagano que cristiano e incapaz de suscitar «el espíritu interior de vida religiosa» [9].

La culpa de tal situación la tiene la Iglesia católica que, a los ojos de todos, es una enorme institución «de organización formidable pero espiritualmente huera», para decirlo con palabras de Machado [10], palabras que parecen hacer eco a las de Clarín que, en 1899, denunciaba a esos sacerdotes medio funcionarios, a esos «míseros positivistas prácticos y vulgares apoderados de la cáscara vacía de una gran institución histórica» [11]. ¿Qué es *La Regenta,* además de otras muchas cosas, sino la pintura «por de dentro» de la organización clerical de Vetusta y del mezquino «espíritu covachuelista» que anima a «los santos varones del cuerpo»? Para Unamuno, Clarín, F. de Castro, y para otros muchos, co-

3 *Antonio Machado,* Poesías, *Buenos Aires, Losada, 1962, p. 153.*
4 *A. Machado,* Sobre literatura rusa *en* Los complementarios, *Buenos Aires, Losada, 1957, p. 144.*
5 *A. Machado,* Poesías, *o. cit., p. 190.*
6 *A. Machado,* Carta a Unamuno *(¿1913?) en* Los complementarios, *p. 164.*
7 *A. Machado,* Poesías, *p. 91.*
8 *A. Sánchez Barbudo,* Estudios sobre Unamuno y Machado, *Madrid, Guadarrama, 1955, pp. 145-175.*
9 *F. de Castro,* o. cit., *p. 101.*
10 *A. Machado,* Carta a Unamuno, ¿1913?, Los complementarios, *p. 167.*
11 Vida Nueva, *15-X-1899.*

mo Galdós, la realidad mal llamada religiosa de España ofrece el mismo espectáculo desolador, que puede resumirse en palabras de Machado por: »*vaticanismo* de las clases altas» y «superstición milagrera del pueblo»[12]. La mayoría de los españoles resulta paganizada —la palabra es fuerte pero brota a menudo bajo la pluma de Clarín— por una Iglesia que quiere imponer su dominación en todos los sectores de la vida (la política, la enseñanza, la prensa...), que sigue invocando al totémico «Dios de los ejércitos», una Iglesia que pretende avasallar los espíritus y los corazones por imposición de una moral vacía y de pura fachada. En resumidas cuentas, se trata, para Fernando de Castro, de una Iglesia mundanal y política que no se cuida de que los hombres fuesen religiosos por su conversión «a Dios sino por su adhesión a un Papa» que además acaba de declararse infalible. Para Clarín, esa Iglesia no es más que una «abstracción», o sea algo que no permite la vida del alma. Más; es una ideología cristalizada, que sólo funciona para «mantener privilegios políticos y hasta económicos». A esa religión de «papel timbrado», de «librea y de congresos» no le interesa más que el culto: «la política no la mantiene sino para eso»[13].

Se podrían multiplicar las cifras, profundizar y matizar el panorama, pero basta lo dicho para mostrar que hasta aquí nuestros tres autores podrían aparecer como reformadores que no pueden aceptar la situación y luchan para que cambien las cosas. Pero no se limitan a la denuncia, buscan las causas de lo que ven como lamentable petrificación de la vida religiosa del país, reflexionan, y entran entonces en franca herejía, pues llegan a poner en tela de juicio tanto el proceso histórico de la conquista terrenal emprendida por el catolicismo como la base dogmática de la institución.

La idea fundamental, repetida incesantemente por todos, es que la iglesia católica es una desviación histórica del cristianismo. La cita anterior de Clarín lo decía ya muy claramente: la Iglesia actual «no es más que la cáscara vacía de una gran institución histórica», ha olvidado «la vida, la sangre, la substancia de la verdadera religión»[14]. Fernando de Castro resume bien todo el proceso de institucionalización de esa religión: el catolicismo «revistió de forma externa al cristianismo, fijando el dogma, desenvolviendo el culto y ordenando la jerarquía y gobierno de la nueva Iglesia» y vino a ser una institución jerarquizada, con una organización calcada en las divisiones del Imperio Romano[15]. El mismo punto de vista se encuentra en Machado: «Sobre la mezcla híbrida de intelectualismo pagano y orgullo patricio erige Roma su baluarte contra el espíritu evangélico». Roma es un poder que ha tomado «del Cristo lo indispensable para defenderse de él»[16].

A partir del momento en que la Iglesia se erigió en institución, puso todas sus fuerzas en el desarrollo de su poder, poder económico y poder moral; por eso (y para eso) estuvo siempre al servicio del orden. «No supo el gran Constantino —escribe Clarín—

[12] *A. Machado,* Prosas y poesías olvidadas, *recogidas por Robert Marrast y Ramón Martínez-López, París, Centre de recherche de l'Institut d'Etudes hispaniques, 1964, p. 13.*

[13] La Ilustración Ibérica, *8-V-1886.*

[14] Vida Nueva, *15-X-1899.*

[15] *F. de Castro,* o. cit., *p. 101.*

[16] *A. Machado,* Sobre una lírica comunista que pudiera venir de Rusia, Los complementarios, *p. 147.*

el mal que hizo cuando declaró al cristianismo religión de Estado. Fue como reunir los Evangelios, ponerles una carpeta, escribir encima «Expediente» y atar el legajo con un baduque» [17]. La religión —afirma Unamuno— se convirtió «a beneficio del orden social, en política, y de ahí el infierno» [18]. —Lo mismo había dicho Leopoldo Alas, al escribir con humor que el infierno se había inventado «para los rojos» [19]—. No debe extrañar, pues, dicen Clarín y Unamuno, que los políticos y los nacionalistas se hayan apoderado de Cristo y hayan fabricado símbolos con fines que nada tienen que ver con el cristianismo. Las cruzadas fueron empresas «político-eclesiásticas» y no otra cosa; «el Cristo no enseñó que se tomase nada, ni su sepulcro, por la espada ni que se tratase de convertir a los infieles a cristazo limpio». En cuanto al Apóstol Santiago, sigue diciendo Unamuno, «es un símbolo fabricado por el nacional catolicismo español» [20]. ¡Cuántas veces denuncia Clarín en la prensa a ese catolicismo nacional que santificó, y sigue santificando en nombre de Dios, abusos, injusticias, matanzas! Durante la guerra de Cuba, se alza con indignación contra esos obispos que «predican el exterminio del prójimo y se alegran de las matanzas» [21]. En 1899, siguiendo tal vez a Renan a quien tanto admira, exclama: «¡Qué cosa más opuesta [...] al fondo real y perenne del cristianismo[...] que esa pretensión absurda del nacionalismo religioso, que quiere imponer creencias a los individuos en nombre del Estado!» [22].

Es inútil insistir. Se ve claramente que la crítica es constante y sin concesión, y las poca citas dadas bastan para afirmar que los tres escritores comparten la opinión de F. de Castro: «El catolicismo es un falseamiento del Evangelio, una flagrante contradicción de todas sus doctrinas» [23].

Por lo que hace a los dogmas, se nota que suscitan bastante poco interés en nuestros tres autores que, como se deduce de lo dicho, tienen ante todo una posición antidogmática. Hay pocas alusiones a ellos en la obra de Machado: al parecer, para él, este aspecto del catolicismo no merece atención particular pues los dogmas van en contra del buen sentido, y punto final. A Clarín, la cuestión le preocupa, pero es para impugnar esas irrisorias e ingenuas invenciones humanas que en ningún caso considera como palabra revelada. En *Su único hijo,* hace decir al protagonista —como si éste hubiera leído a Renan— que en la Biblia hay cosas que no se pueden tragar, como «el pecado que [pasa] de padre a hijo» o aquel «Josué parando el sol... en vez de parar la tierra». En un artículo se burla del Purgatorio, en otros del infierno, en muchos evoca la cuestión para él tan preocupante y no resuelta de la divinidad de Cristo. El problema de Jesús es tan importante para los tres que merece estudio aparte; basta decir, por ahora, que para todos Jesús es el hombre que se hizo Dios y no Dios que se hizo hombre, o como

17 La Publicidad, *12-IX-1894.*

18 *Miguel de Unamuno,* Del sentimiento trágico de la vida *(1913), Madrid, Espasa Calpe, Austral, núm. 4, 1966, p. 59.*

19 Gil Blas, *6-IV-1882.*

20 *M. de Unamuno,* Otra vez Santiago, Nuevo Mundo, *23-XI-1923;* Obras completas, *Escelicer, t. IX, p. 1.179.*

21 Madrid Cómico, *19-XII-1896.*

22 La Publicidad, *16-X-1899.*

23 *F. de Castro,* o. cit., *p. 9.*

dice F. de Castro «es el hombre que mejor ha comprendido a Dios por el camino de la fe y de la vida religiosa»[24].

Para Unamuno, los dogmas son como postulados a partir de los cuales los teólogos de todos los tiempos han emprendido una racionalización de la fe para «apoyar hasta donde fuese posible racionalmente los dogmas [...]. Tal es el tomismo». Hasta tal punto que —y es el argumento predilecto del antirracionalismo unamuniano— el catolicismo es una desviación racional de la fe. «Así se fraguó la teología escolástica [...]. La escolástica, magnífica catedral con todos los problemas de mecánica arquitectónica resueltos por los siglos, pero catedral de adobes, llevó poco a poco a eso que llaman teología natural y no es sino cristianismo despotencializado»[25].

La crítica no puede ser más completa y no puede sorprender que para los partidarios de la ortodoxia católica, Clarín, Unamuno y Machado sean peligrosos herejes o ateos puros. Y es verdad que a partir de cierto momento a Clarín y a Unamuno no les queda nada de la fe ingenua de la infancia, de la fe de la madre, a no ser una nostalgia, no se sabe si de la fe o del sueño de la infancia, que en los dos permanece viva. El recuerdo de la religión de la madre podría explicar que Clarín al final de su vida, aunque fuerte y amargamente crítico con el catolicismo, tenga esperanza en el advenimiento de un «espíritu nuevo» que restituiría a la petrificada Iglesia la pureza y la fuerza viva del Evangelio. En cuanto a Unamuno, varios críticos han querido explicar que la fe perdida de la infancia y nunca recobrada era una patética fuente de desesperación. Sea lo que fuere, la perduración y la influencia del recuerdo de la infancia durante toda la vida, Unamuno la resume bien en la frase siguiente: «Nuestros primeros años tiñen con la luz de sus olvidados recuerdos toda nuestra vida, recuerdos que aun olvidados siguen verificándose desde los soterraños de nuestro espíritu»[26]. No parece que Machado hubiese recibido de su familia una educación marcadamente católica; y tal vez eso explicaría su sereno y permanente alejamiento de cualquier religión positiva.

Pero sea cual sea, para cada uno, la manera de vivir el problema, la crítica de los tres es, como hemos visto, esencialmente idéntica. Para ellos, el catolicismo es una religión muerta que ha perdido la savia de la verdadera religión, es una desviación del cristianismo. Efectivamente, en contrapunto con la crítica negativa de la Iglesia surge en todos la exaltación del cristianismo primitivo.

Es vuelta a Jesús que, hay que decirlo, aparece como la poetización de una edad de oro espiritual y humana, es muy fecunda, ya que en el Evangelio todos encuentran valores *esenciales* en los que puedan fundamentar una fe en el hombre y, desde luego, una esperanza en un futuro en el que hubiera armonía humana y espiritual entre lo individual y lo colectivo. Esa, en cierto modo, teología —que bien se puede emplear la palabra a falta de otra—, esa generosa teología cordial asoma en Clarín, pero es Machado quien le da forma más coherente y más... *sentida*. No olvidemos que los dos fueron discípulos de Giner (a quien llaman «queridísimo maestro») cuya metafísica está fundada en la necesidad de un vínculo natural (no dogmático) entre el hombre y Dios, vín-

24 Ibid., *p. 101.*

25 *M. de Unamuno,* Del sentimiento..., *p. 63.*

26 *M. de Unamuno,* Recuerdos de niñez y de mocedad *(1908), Madrid, Espasa, Austral, núm. 232, 1968.*

culo que precisamente debe permitir el acercamiento progresivo del hombre a la perfección divina. Es lícito pensar que la filosofía cristiana del porvenir o sea la fraternidad cristiana del porvenir, en la que cree Machado, tiene su punto de partida en la concepción gineriana. «El corazón del hombre —escribe Machado en 1922—, nos dice el Cristo, con su ansia de inmortalidad, con su anhelo de perfección moral, con su sed de amor nunca saciada, tiene ante sí también un camino infinito hacia la suprema inasequible perfección del Padre» [27]. Esa concepción altruista y fraternal del prójimo, esa fe en los valores cordiales, concepción y fe que alcanzan tanta fuerza en Machado y también, en cierto modo en Clarín, no son, sino episódica y retóricamente, el polo vivo de la preocupación de Unamuno. En él, la hipertrofia de un *yo* que quiere serlo todo («Quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles...») [28] no puede darle la serena humildad absolutamente necesaria para la percepción en simpatía del prójimo, del otro. A Unamuno le interesa menos la fraternidad que el deseo, para él vital, de construir su propia leyenda para eternizarse en la memoria de los hombres. El documentado y perspicaz análisis de Sánchez Barbudo es sobre este punto particularmente pertinente. Sin embargo, aparece de vez en cuando en la obra de Unamuno la idea de que la religión es porvenir y que Dios se debe incesantemente conquistar. Para la religión, escribe, «no hay más que porvenir [...]. El que cree haber llegado a Dios es que se ha pasado de él» [29]. Pero la cita no permite saber con claridad si esa conquista de Dios es meramente individual o si se inscribe en el devenir de la humanidad.

Bien asentados estos imprescindibles matices entre los tres escritores, es oportuno examinar brevemente cómo se presenta para ellos ese poético primitivismo cristiano, nostálgicamente consolador y fuente (¿romántica?) de esperanza. conviene repetir que, para los tres, Jesús no es el hijo de Dios, es a lo más, el hombre que se hace Dios. Como dice Clarín, que sigue a Renan también sobre este punto, la personalidad y la voz de Jesús son «algo único en la historia» [30]. Para los tres, Jesús es el supremo *héroe* (según el sentido que Carlyle da a la palabra), el verdadero fundador de esperanza, esperanza humana y también divina, ya que abre el camino hacia Dios.

Clarín opone a menudo, después de 1890, la pureza primigenia del cristianismo al catolicismo huero de espiritualidad. Para no alargar demasiado, valga sólo una cita, muy significativa, por cierto: «Yo pienso que cualquier alma serena y bien sentida, que, sin fanatismo positivo o negativo *(sic)*, se acerque a la figura de Jesús y medite en la misteriosa influencia de su personalidad y de su ejemplo y doctrina sobre la sociedad y sobre el individuo, no podrá menos de reconocer allí, sin salir de lo natural, una misteriosa y singular exaltación de la conciencia humana a la comunicación con lo ideal» [31]. Desde otro punto de vista, en cierto modo el de la fe en el futuro, es también significativa

[27] *A. Machado,* Sobre literatura rusa, art. cit., *p. 162.*

[28] *M. de Unamuno,* Del sentimiento..., *p. 36.*

[29] *M. de Unamuno,* La religión civil del rezo calenturiento, Nuevo Mundo, *4-I-1918, O. C., Escelicer. p. 1.042.*

[30] Heraldo, *4-IV-1891;* Ensayos y revistas, *Madrid, Fernández y Lasanta, 1892, p. 152.*

[31] Ibid.

la ficción que desarrolla el final de *Apolo en Pafos:* San Pablo emprende el mismo recorrido que hace dos mil años para hacer de nuevo el cristianismo, pues ya sabe que «el mundo ha sido cristiano, pero de mala manera». El nuevo cristianismo, el verdadero, el del Evangelio, «será de amor y tolerancia»[32].

Sabemos que, después de 1890, la preocupación espiritual es esencial para Clarín, pero su religiosidad, libre de trabas dogmáticas, sólo reconoce principios superiores, como la caridad, la tolerancia, el amor al prójimo..., sentidos y *vividos,* según el ejemplo de Cristo, en su dimensión trascendente. El amor a los demás es ante todo tolerancia. Por eso (y es tan solo un ejemplo) considera que, a pesar del abismo que le separa del marxismo, es «casi un ideal» para él «departir con los obreros socialistas» para intentar comprenderlos, pero también para «atraerlos al aspecto moral y religioso de la cuestión social»[33], para que un día «al llamarnos todos *hermanos* podamos hacerlo racionalmente, es decir, sabiendo que existe un padre, un Dios, o una madre, una Idea»[34]. Estas ideas de Clarín, de clara filiación gineriana, prefiguran, ya en 1890, la profunda concepción de la fraternidad que Machado desarrollará a partir de 1920 y hasta su muerte.

Unamuno se exalta a menudo al evocar lo que, para él, era la fe en tiempos de Jesús: entonces era la verdadera fe, «fe religiosa más que teologal, fe pura, libre de dogmas [...]. Allí apenas había nacido la distinción entre ortodoxos y herejes, o más bien era ortodoxa la herejía»[35]. Quien soñó un día hermanar al cristianismo con el marxismo, poetiza casi líricamente el libro de los *Hechos de los Apóstoles:* Los primitivos cristianos eran comunistas «que ningún necesitado había entre ellos; porque todos los que poseían heredades o casas, vendiéndolas, traían el precio de lo vendido y lo ponían a los pies de los apóstoles y era repartido a cada uno»[36]. Sin embargo, hay que decir que después de 1919, poco le interesa, en el fondo, la dimensión colectiva de la espiritualidad («Cada hombre vale más que la humanidad entera»)[37].

Como hemos anunciado ya, el que ahonda más en el tema de la fraternidad cristiana es Antonio Machado, por razones históricas, pero también porque él era un hombre «en el buen sentido de la palabra, bueno»[38]. En el poema *La saeta,* afirma que su Jesús «es el que anduvo en el mar», abriendo camino y no el Jesús del madero fijado por el dogma:

No puedo cantar, ni quiero
a ese Jesús del madero
sino al que anduvo en el mar. [39]

Para Machado, la vuelta a Cristo parece una necesidad para dar trascendencia a su generosa y entrañable concepción de la fraternidad, en una época orientada hacia la

[32] *Leopoldo Alas,* Apolo en Pafos, Folleto literario III, *Fernando Fe, 1887.*
[33] Heraldo, *3-XI-1897.*
[34] La Publicidad, *14-V-1890.*
[35] *M. de Unamuno,* La fe, Obras completas, *Madrid, Afrodisio Aguado, 1958, t. XVI, p. 102.*
[36] *M. de Unamuno,* Mundo Nuevo, *17-I-1919;* O. C., *Escelicer,* o. cit., *1.060.*
[37] *M. de Unamuno,* Del sentimiento..., *p. 45.*
[38] *A. Machado,* Poesías, *p. 86.*
[39] Ibid.

búsqueda de valores colectivos que suplanten y trasciendan al individualismo liberal. Es de notar que F. de Castro, ya en 1874, había recordado a sus contemporáneos que le condenaban por hereje que Jesucristo «proclamó el dogma de la igualdad moral entre los hombres, y de la fraternidad por el amor»[40]. Pero Machado va más lejos. En el artículo significativamente titulado *Sobre una lírica comunista que pudiera venir de Rusia,* escribe que es necesario creer que «existe una realidad espiritual trascendente a las almas individuales, en la cual éstas pudieran comulgar»[41]. Ahora bien, el Evangelio es «la honda revelación del amor fraterno y la comunión cordial y el reconocimiento de un padre común, supremo garantizador de la hermandad humana»[42]. El amor fraternal, de origen cristiano, es pues la mejor base espiritual para la convivencia humana; pero, al mismo tiempo, saca al individuo de su soledad (y de su egoísmo por no decir de su egotismo): «El amor fraternal nos saca de nuestra soledad y nos lleva a Dios»[43]. Si tuviera disposiciones para la militancia, Machado no estaría lejos de la concepción del socialismo evangélico tal como la definiía, por ejemplo, el generoso e idealista Timoteo Orbe[44]. Pero su posición es ante todo filosófica, como revelan sus apócrifos Abel Martín y Mairena, y sus teorías sobre el otro, lo otro y la heterogeneidad del ser. Indudablemente se siente más atraído, por lo menos antes de 1936, por el misticismo cristiano «de combate íntimo, activo, dinámico»[45] de Tolstoi que por Carlos Marx cuya visión profética es, dice, «esencialmente mosaica»[46].

A estas alturas, estamos muy lejos de la ortodoxia católica, y sin embargo se deduce de nuestro análisis necesariamente simplificado que en Clarín, Unamuno y Machado dominan unos valores espirituales que, evidentemente, cada uno vive de manera propia en función de su sensibilidad y de tendencias temperamentales o circunstanciales. También parece lícito ver que definen o ilustran una corriente espiritual, muy heterogénea por lo dicho antes, que se desarrolla al margen y en contra del catolicismo, una corriente que por los años 1960 aflorará muy tímidamente, en el seno mismo de la institución, en el *Vaticano II*. Esta muy compleja cuestión requeriría mucha reflexión y mucha prudencia...

Mucho más delicado es el problema de la íntima «religiosidad» de cada uno. Tan delicado que ha dado lugar a tesis radicalmente opuestas, particularmente en el caso de Unamuno y Machado. El problema capital que hay que examinar ante todo es el de Dios; ¿Existe Dios fuera del hombre o sólo hay la nada? ¿Es Dios creación del hombre, mero deseo del corazón o mera exigencia de la razón? Nuestros tres autores tienen el gran mérito de plantearse estas graves preguntas y cada cual intenta darles la respuesta

[40] *F. de Castro,* o. cit., *p. 101.*

[41] *A. Machado,* Sobre literatura rusa, art. cit., *p. 146.*

[42] Ibid., *p. 141.*

[43] Ibid., *p. 178.*

[44] *En una carta a Unamuno (29-X-1895), escrite Timoteo Orbe: «Hay que ganar las almas para llegar a las transformaciones profundas del orden económico, no por medio de violencia, sino por constantes predicaciones, haciendo llamamientos a la razón, a la justicia y al amor, acudiendo al corazón y a la cabeza, al sentimiento y a la razón». (Véase: M. D. Gómez Molleda,* El socialismo español y los intelectuales, *Salamanca, Universidad de Salamanca, 1980, p. 166).*

[45] *A. Machado,* Sobre literatura rusa, *p. 144.*

[46] *A. Machado,* Sobre una lírica comunista... *p. 147.*

que, en conciencia, *en razón* o *en corazón,* y con muchas vacilaciones, le parece más apropiada. Y es de observar que a varios de los muchos comentaristas de la obra de Unamuno y de Machado les ha faltado flexibilidad comprensiva al enjuiciar la posición de uno y otro. Es obvio que no nos ayudan mucho juicios como el de Romero Flores, para quien Unamuno sería «uno de los casos de más honda fe de toda la cristiandad» [47] o el de Julián Marías que afirma que no se debe tomar en serio la verbal irreverencia de muchos dogmas de que hace muestra el rector de Salamanca, «pues vive de hecho en el ámbito espiritual del catolicismo» y tiene «una peculiar *confianza* en Dios» [48]. Tampoco es aceptable la posición opuesta de quienes concluyen (o proclaman) que Unamuno y Machado eran ateos. Estos críticos y otros enfocan el problema a partir de las personales respuestas que dan a las preguntas anteriores.

Sánchez Barbudo es, a mi modo de ver, quien ha comprendido mejor la personalidad, y desde luego, la obra de Unamuno. (Porque el aspecto más apasionante de dicha obra es tal vez el *personaje* de Unamuno, presente de modo directo o disfrazado en cada página). Por encima de las evoluciones, retrocesos, contradicciones, confesiones,... que constituyen la vida aparente de este autor, es indudable que perdura siempre en él el afán de gloria, el *erostratismo,* como dice Sánchez Barbudo. Una frase, elegida entre varias, de este crítico excusará más amplias explicaciones: «Toda esa mezcla oscura, romántica, de egotismo y exhibicionismo, pero también de verdadera soledad y verdadera ansia de Dios, es lo que formaba la compleja personalidad de Unamuno» [49].

Sin embargo, parece que Sánchez Barbudo enfoca el problema desde un punto de vista demasiado estricto —que no quiere decir ortodoxo—. Para él, dudar no es creer y el Dios del corazón es sólo Dios inmanente, no Dios objetivo. A partir de tales afirmaciones, es lógico concluir que «Unamuno en el fondo no creía» [50], y que Machado «creía sobre todo en la nada» [51], y su Dios era «sólo inmanente lo cual equivale a la negación del verdadero Dios» [52]. Pero ¿qué es el verdadero Dios? ¿Quién ha visto al verdadero Dios? ¿Por qué el Dios del corazón y hasta el ansia de Dios tan viva en Unamuno, Machado y Clarín, no serían una manera auténticamente humana de «prosternarse» ante lo divino —la expresión es de Clarín— o mejor ante el misterio? Para quienes han salido definitivametne de la conformista cuadrícula de los dogmas ¿habrá búsqueda más auténticamente religiosa que la que resume lírica y humanamente Machado en los siguientes versos?:

> El Dios que todos llevamos,
> el Dios que todos hacemos,
> el Dios que todos buscamos
> y que nunca encontraremos.
> Tres Dioses o tres personas
> del solo Dios verdadero.[53]

[47] *Citado por A. Sánchez Barbudo, o. cit., p. 102.*
[48] Ibid.
[49] Ibid., *p. 93.*
[50] Ibid., *p. 46.*
[51] Ibid., *p. 235.*
[52] *Ibid., p. 234.*
[53] *A. Machado,* Poesías, *p. 173.*

Inútil decir que este Dios omnipresente en el corazón de Unamuno, Machado o Clarín (el caso de éste es un poco diferente), pero totalmente inasible, no es el Dios «objetivo» labrado a fuerza de dogmas por cualquier religión positiva. En uno de los aforismos de la serie *Cavilaciones,* dice Clarín: «Fe es creer lo que no vimos. Está bien. Pero muchos añaden: como si lo hubiéramos visto. Este es el error de la fe» [54]. Esas religiones positivas son arquitecturas quebradizas, ya que para adherirse a ellas la fe, ciega o racional, es necesaria. Y puesto que todo es fe, es tan lícita la fe en un Dios inmanente (aun cuando éste no proporcione una absoluta certidumbre de inmortalidad) como otra cualquiera. (Por lo que a mí hace, no quiero probar nada, no me hallo implicado en el debate abierto, tan sólo quiero hacer resaltar la honda autenticidad humana y espiritual de quienes como Machado proclaman que «cabe esperanza, hay que dudar en fe»).

Clarín, Unamuno y Machado tienen una aguda conciencia del misterio y ésta es el punto de partida de una adulta búsqueda espiritual y religiosa. Clarín no parece dudar nunca de la presencia (existencia es otra cosa) de Dios que se impone a él como exigencia racional [55] y sobre todo como necesidad cordial. Pero nunca se atreve a «pintar a Dios» ya que «el figurarse cómo es Dios sirve para algo. Para saber que de fijo no es como uno se figura» [56] y sobre todo porque «el espíritu religioso es una tendencia ante todo, un punto de vista, casi pudiera decirse una digna postura, la postración ante el misterio sagrado y poético; no es como creen muchos, ante todo una solución concreta, cerrada, exclusiva» [57].

La religión de Unamuno, según confiesa en 1907, «es luchar incesante e incansablemente con el misterio: mi religión es luchar con Dios»; y añade que no se atiende «a dogmas especiales de esta o de aquella confesión cristiana» [58]. En cuanto a Machado, declara en 1922 que no se puede olvidar «esa tercera dimensión del alma humana: el fondo religioso de la vida, el sentimiento trágico de ella» [59]. Es de observar que en su obra poética son relativamente escasas las alusiones a lo divino y cuando se formulan, expresan siempre líricamente «duda en fe», pero toda su poesía parece hundir sus raíces en un más allá, en un como misterio que tiñe las cosas, el paisaje, etc., de espiritualidad difusa. Además, querer eternizar el tiempo en el poema ¿no es luchar con el misterio?

Esta fundamental y aguda conciencia del misterio explica en los tres escritores otra característica común: la idea de la insuficiencia de la razón para acercarse al conocimiento de las profundas realidades. Correlativamente, atribuyen un valor muy relativo a la ciencia y no pueden comprender la actitud de quienes afirman única y deliberadamente su fe en la razón, en los hechos, en la materia y se cierran los ojos ante lo inasequible a la razón. El desprecio constante por los positivistas y por los materialistas es ya revelador de la idea que los tres escritores tienen formada de la realidad, idea que

[54] La Publicidad, *11-VI-1880;* Solos de Clarín, *Madrid, Alianza, p. 82.*

[55] *L. Alas,* Cambio de luz, *en* El Señor y lo demás son cuentos, *Madrid, M. Fernández y Lasanta, 1893.*

[56] *L. Alas,* Cavilaciones, Solos de Clarín, o. cit., *p. 82.*

[57] *L. Alas,* Siglo pasado, *Madrid, Antonio R. López, 1901.*

[58] *M. de Unamuno,* Mi religión y otros ensayos *(1910), Madrid, Espasa Calpe, Austral núm. 299, 1972, p. 11.*

[59] *A. Machado,* Sobre una lírica comunista... *p. 145.*

Clarín sintetiza en la fórmula (que, al parecer toma de Carlyle): «la realidad es, pero es misteriosa». Se nota, sin embargo, que cada uno tiene su peculiar manera de expresar su posición, hasta tal punto que se podría pensar que hay divergencias entre ellos. Pero las diferencias son más de forma, o mejor de tono, que de fondo.

Para Unamuno las ideas no son el hombre, es decir, que el hombre profundo, el hombre verdadero, nada tiene que ver con las ideas. La *ideocracia* conduce a aberraciones como, por ejemplo (y es un ejemplo que viene bien al caso), la creación del «Dios racional» que es una construcción doctrinal realizada por el hombre no hombre: «El Dios racional es la proyección al infinito de fuera del hombre por definición, es decir, del hombre abstracto, el hombre no hombre»[60]. Al contrario: «El Dios sentimental o volitivo es la proyección al infinito de dentro del hombre por vida, del hombre concreto de carne y hueso»[61]. La obra ensayística de Unamuno, desde 1897 hasta su muerte, está llena de invectivas contra la razón, la ciencia, los racionalistas. Lo infinito —escribe en 1908— «como un mar sin orilla se extiende más allá del mezquino campo de la ciencia»[62]. Como ejemplo de desprecio por los racionalistas he aquí una cita elegida entre varias: «Los racionalistas que no caen en la rabia antiteológica se empeñan en convencer al hombre que hay motivos para vivir y hay consuelo de haber nacido, aunque haya de llegar un tiempo [...] en que toda conciencia humana haya desaparecido. Y estos motivos de vivir y obrar, esto que algunos llaman humanismo, son la maravilla de la oquedad afectiva y emocional del racionalismo y de su estupenda hipocresía»[63].

Estos juicios rotundos (con otros muchos que se podrían citar) del «gran sembrador de inquietudes» que quiso ser el Rector de Salamanca, estriban en un desprecio a las ideas, en una *ideofobia* que tiene a menudo fuertes visos de retórica. Porque, ¿qué es, en fin de cuentas, toda la obra ensayística de Unamuno sino un fecundo producto de la razón raciocinante? Y, en última instancia, ese antirracionalismo tan altamente proclamado, ¿no es expresión del desesperado afán de un *yo* que se siente prisionero en los límites de la razón y aspira a llenarlo todo? (Recordar la cita dada más arriba: «Quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles...»).

Machado comparte la posición de Unamuno sobre la insuficiencia de la razón y el carácter relativo de la ciencia, pero es mucho más parco en sus juicios. A lo más, encontramos algunas opiniones, un tanto despectivas, sobre el pretendido mundo objetivo de la ciencia que es «mundo de objetos descoloridos, descualificados, producto del trabajo de desubjetivación del pensamiento» y que «no tiene de objetivo sino la pretensión de serlo»[64]. Se deduce del conjunto de su obra que si la razón y la lógica no permiten acercarse al misterio, a la poesía de las cosas, son, sin embargo necesarias para dar estructura al sentir o a las intuiciones. «No es la lógica lo que el poema canta, sino

60 *M. de Unamuno,* De sentimiento..., *p. 11.*
61 Ibid.
62 *M. de Unamuno,* Recuerdos de niñez..., *p. 124.*
63 *M. de Unamuno,* Del sentimiento..., p. 77.
64 A. Machado, Los complementarios, *p. 19.*

la vida, aunque no es la vida lo que da estructura al poema, sino la lógica»[65]. O sea que, desde otro punto de vista, la razón permite la comunicación, pero la comunión es cosa del corazón.

La posición de Clarín es muy clara y aflora en varios artículos y en algunos cuentos. Para él, la ciencia es buena, porque contribuye al progreso de la humanidad, pero no se le debe pedir lo que no puede dar. No puede acercarse al conocimiento absoluto, a lo más permite establecer la geometría de las cosas. En el cuento simbólico *El gallo de Sócrates* [66], el gallo se burla de los falsos sabios que pretenden demostrarlo todo: «El que demuestra toda la vida la deja hueca. Saber el porqué de todo es quedarse con la geometría de las cosas sin la sustancia de nada». Desde luego, el que quiere verdaderamente aproximarse a la verdad, al misterio, tiene que buscar un medio de conocimiento que, más allá de la razón, permita mirar por dentro, sentir, amar...

Todo lo que precede permite concluir que los tres escritores no tienen certidumbres absolutas, y no proponen soluciones cerradas; todo su pensar y todo su sentir arranca de la duda: nadie más alejado que ellos de cualquier sistema definitivo, de cualquier ortodoxia.

Numerosos estudios se han dedicado a la duda de Unamuno, a su «creer creer» o a su «querer creer» exacerbado que le lleva a vivir su problema como una tragedia, contra la cual se rebela, en actitud «energuménica». Luchar con Dios, o mejor con el misterio personificado en Dios, es la única manera, según él, que tiene el hombre para afirmarse en su esencia, pues la esencia del hombre es «el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre ,en no morir»[67]. Esta lucha con la duda, lucha que la crítica unánime califica de agónica, es fuente de su poesía y de gran parte de su obra en prosa, hasta tal punto que se pudo decir que Unamuno hacía «literatura de su dolor»[68], tildándole así de insinceridad. —Sánchez Barbudo habla del «castillo pirotécnico de sus dudas»[69]—. Es indudable que el deseo de ganar fama, de eternizarse en la memoria de los hombres, le lleva a tomar en sus escritos posturas forzadas, exageradas y contradictorias. Es indudable también que el veneno de su alma, como escribe José María Valverde, es el exceso de su *yo* y el anhelo de «autoposesión egolátrica»[70]. Pero no es menos cierto que en ese *yo* hipertrofiado hay «verdadera soledad y verdadera ansia de Dios», así lo reconoce el mismo Sánchez Barbudo[71].

Para Clarín y Machado, y también para Unamuno[72], dudar no es negar. Al contra-

[65] *A. Machado,* Reflexiones sobre la lírica, *en* Cuadernos Hispanoamericanos, *núm. 11-12, p. 595-603.*

[66] *L. Alas,* El gallo de Sócrates *(1896), en* El gallo de Sócrates y otros cuentos, *Madrid, Espasa Calpe, Austral núm 1.547, 1973. pp. 9-14.*

[67] *M. de Unamuno,* Del sentimiento..., *p. 13.*

[68] *A. Sánchez Barbudo,* o. cit., *p. 53.*

[69] Ibid., *p. 55.*

[70] *José María Valverde,* Miguel de Unamuno, Antología poética, *Madrid, Alianza, 1977, p. 11.*

[71] *A. Sánchez Barbudo,* o. cit., *p. 93.*

[72] *Después de leer la sorprendente novelita* San Manuel Bueno, mártir, *a varios estudiosos se les ha impuesto la idea de que San Manuel era Unamuno y han concluido que éste, como el párroco, no creía. Puede ser. Pero siempre es arriesgado asimilar, sin más, a un autor con uno de sus personajes. En efecto, si bien se mira, Lázaro, que al principio no cree en nada y acaba por creer en lo que no cree San Manuel, puede*

rio. Dudar es buscar. Clarín niega la cualidad de filósofos a los que sólo tienen certidumbres: «No hay verdaderos filósofos sino los que buscan la verdad y desde luego los que dudan» [73]. Los que «tienen una opinión como una bandera» son «de la arcilla de que se hacen los arzobispos, los papas y los buenos positivistas» [74].

Para Machado, Unamuno y Clarín, sólo la duda es fecunda, porque abre interrogaciones, incesantemente, y porque permite sentir la dolorosa poesía de lo infinito inalcanzable. «Dudar en fe» [75], trabajar, cada cual a su modo, «en la obra seria de sondear lo insondable» [76] es, para los tres, la única manera auténticamente humana de asomarse al «misterio sagrado y poético». Ante tal concepción, hondamente *vívida* de lo religioso, ante tal *religiosidad* (si aceptamos el sentido que ellos mismos dan al vocablo), la palabra heterodoxia no tiene ya gran significación.

Yvan Lissorgues

representar también a Unamuno en ciertos momentos de su vida. Y sobre todo, ¿por qué no hablaría Unamuno por boca de la narradora, doña Angela, cuando ésta, al final de la novela, después de la muerte de San Miguel y de Lázaro, se interroga: «Creo que Dios Nuestro Señor, por no sé qué sagrados y no escudriñados designios, les hizo creerse incrédulos y que acaso en el acabamiento de su tránsito se les cayó la venda. Y yo, ¿creo?...» (San Manuel Bueno, mártir, *Madrid, Alianza, 1976, p. 77). Es decir, que la duda sigue en pie...*

73 La Publicidad, *13-IX-1889.*

74 Ibid.

75 *A. Machado,* Carta a Unamuno (1915), Los complementarios, *o. cit., p. 175.*

76 *L. Alas,* La Publicidad, *13-IX-1889.*

Unamuno y Nietzsche

I.— La actitud de Unamuno frente a Nietzsche[1]

Nietzsche en España

La influencia de Nietzsche en España ha sido estudiada en libros como el de Udo Rukser, *Nietzsche in der Hispania*[2] y el de Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España*[3]. El primero abarca todo el área de la lengua española; el segundo se refiere sólo a la influencia de Nietzsche en el ámbito español.

Rukser señala que el contacto de los intelectuales españoles con la cultura alemana significó una nueva etapa a partir de mediados del siglo pasado. El krausismo representó el movimento cultural mediante el cual la intelectualidad española tendió su vista hacia la filosofía alemana. Este giro fue de una extraordinaria importancia, no tanto por la categoría intelectual de los autores alemanes traducidos[4] ni por el grado de fidelidad a los mismos, sino por la crítica a que se somete la tradición española y los valores defendidos por ella.

Sin duda exagera Rukser cuando afirma, refiriéndose al momento español de 1898, que «todo el material inflamable que durante largos años se había ido acumulando fue llevado a explosión por Nietzsche»[5]. Esto parece sugerir que Nietzsche fue un revolucionario o que, al menos, en España se le entendió como tal. Y, efectivamente, Rukser, en un breve apartado, al final del libro, dedicado al anarquismo español, sostiene que Nietzsche fue considerado como anarquista. Pero en este punto el autor del libro muestra una considerable falta de información, ya que entre los principales militantes del anarquismo español, que no son los autores de la Generación del 98 a los que cita Rukser, se encuentra un clarísimo repudio del elitismo nietzscheano[6].

El mismo autor sostiene que el catolicismo tradicional español fue un notable obstáculo para la comprensión y difusión del pensamiento nietzscheano. Este aspecto es muy destacado por Rukser y ello no deja de tener un lado muy clarificador para la comprensión de la cultura española contemporánea, pero posee también una vertiente desorientadora, consistente en presentar a Nietzsche como el peor enemigo de los jesuitas y de la religión tradicional. Es probable que una educación elitista como la propugnada por Nietzsche no sea lo más alejado de la mentalidad y la praxis del tradicionalismo español.

[1] *El presente trabajo es, con algunas modificaciones, un capítulo de la tesis doctoral que bajo el título* Unamuno y la filosofía alemana, *presenté en la Universidad Autónoma de Madrid en 1973.*

[2] *Bern und München, Franke Verlag, 1962.*

[3] *Madrid, Gredos, 1967.*

[4] *A este respecto Menéndez Pelayo muestra su falta de visión histórica al considerar que Sanz del Río, el introductor de Krause en España, debía haber elegido a Hegel, y no a Krause. Véase Elías Díaz,* La filosofía social del krausismo español, *Madrid, Edicusa, 1973.*

[5] *Op. cit., pág. 31.*

[6] *Véase el apartado «Nietzsche y el anarquismo» en el estudio preliminar de Pérez de la Dehesa al libro de Urales* La evolución de la filosofía en España, *Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1968.*

El libro de Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España,* es un excelente estudio sobre el tema. Este autor afirma que el filósofo alemán fue mal conocido en España antes de la fecha en que comienzan las traducciones: «La discusión en torno a Nietzsche —escribe Sobejano—, vacilante y confusa por falta de exacto conocimiento antes de 1900, toma dos direcciones netas con posterioridad a esta fecha. La una es de rechazo y viene representada sobre todo por la gente vieja... La otra es de afirmación y está integrada por intelectuales de la generación de 1898»[7].

¿Cómo fue recibido o cómo se vio Nietzsche en nuestro país? Según la anterior cita de Sobejano, hay dos actitudes, que reflejan la postura de los representantes del siglo XIX y la de los que inauguran el siglo XX. Los primeros atacan al Nietzsche negador, «al anticristiano, al antidemócrata, o a uno y otro juntamente (...). El catolicismo y el liberalismo (...) abominan del Anticristo y de Zaratustra»[8]. Los segundos, en una general actitud de aceptación, son agrupados por Sobejano en dos subdirecciones: «la anarquista y la aristocrática». A pesar de que en la vertiente anarquista hay voces contrarias a Nietzsche, ambas subdirecciones sienten atracción por él y ello constituye su raíz común.

Al igual que Rukser, Sobejano induce a confusión al hablar de la influencia de Nietzsche sobre el anarquismo. Si Sobejano hubiese analizado detenidamente el pensamiento de Urales y la línea de *La Revista Blanca* habría podido observar que Nietzsche no solamente no fue aceptado, sino que fue duramente rechazado por la revista más importante del anarquismo español. Esto no impide que el libro de Sobejano sea de un interés extraordinario por la documentación y la crítica que encierra.

El sentido de la filosofía de Nietzsche no llegó a ser claramente puesto de manifiesto en los contactos que los españoles tuvieron con él hasta 1910. Nietzsche quedó algo indefinido. «Pero si Nietzsche no se define —escribe Sobejano— defínense dos actitudes generacionales: la cristiana y democrática de la generación vieja y la menos cristiana y fuertemente individualista de la generación de 1898»[9].

El encuentro de Unamuno con Nietzsche

La primera referencia a Nietzsche que he podido hallar en los escritos de Unamuno pertenece al artículo *El valor absoluto del hombre y la enfermedad del siglo*[10], publicado en *Der sozialistische Akademiker* el 15 de abril de 1895. La referencia no es muy

[7] *Op. cit., p. 95.*

[8] *Ibid., p. 115.*

[9] *Op. cit., p. 116.*

[10] Der absolute Wert des Menschen und die Krankheit des Jahrunderts, *UE IX, pp. 515-518.*
Empleo las siguientes siglas:
N = Nietzsche
NAnt = Nietzsche, El Anticristo, *Madrid, Alianza Editorial, 1974*
NCi = Nietzsche, Consideraciones intempestivas. *Se cita la parte en números romanos y, a continuación, el aforismo en números arábigos.*
NCri = Nietzsche, Crepúsculo de los ídolos, *Madrid, Alianza Editorial, 1973.*
NGm = Nietzsche, La genealogía de la moral, *Madrid, Alianza Editorial, 1972.*
NHh = Nietzsche, Humano, demasiado humano. *Se cita la parte en números romanos, más aforismos en números arábigos.*

explícita, pero es interesante anotar cómo por esa fecha Nietzsche es encuadrado entre los forjadores de ideales burgueses. Unamuno habla aquí de una «verdadera miseria moral» consistente en buscar la distinción a toda costa. «De ella —escribe Unamuno— vienen doctrinas profundamente inmorales que alimentan la altivez humana. Algunos desvarían por Nietzsche y su 'hombre originario'». Más adelante añade que «la burguesía está desesperada a la búsqueda de un dios que el pueblo trabajador sienta, un dios que ate a éste a las máquinas mientras ella busca al 'hombre originario', el cual es muy posible que provenga del orangután» [11].

Aunque la referencia no sea muy explícita, cobra sentido por el contexto del artículo considerado globalmente. Nietzsche y su «hombre originario» [12] es rechazado por la misma razón que lo es «el culto al héroe» de Carlyle, «la doctrina mandarinesca de Renán» y el «anarquismo ibseniano». El contenido de este artículo será reproducido con aproximación en *Ciencia Social* en enero de 1896. Después de un año, Unamuno revisa ya los conceptos vertidos en 1895 y puntualiza al llegar a este párrafo: «Los unos siguen los ensueños disparatados (en que hay, sin embargo, mucho que es oro puro y de ley) del pobre Nietzsche y su 'sobre-hombre' (¡magnífico ensueño cuando se le comprende rectamente!)» [13]. Nietzsche ya no es rechazado aquí sin más, sino que «hay mucho que es oro puro» y se trata de un «magnífico ensueño cuando se le comprende rectamente»; en cuanto a Carlyle, esta vez Unamuno no rechaza directamente el culto al héroe, sino que «otros falsifican... el culto a los héroes de Carlyle». El «anarquismo ibseniano» no aparece, lo cual es plenamente coherente con el progresivo acercamiento del autor bilbaíno al interiorismo individualista que le aproxima tanto a Ibsen como a Nietzsche.

Lo que Unamuno pudo conocer directamente de Nietzsche es difícil precisarlo con exactitud. El mismo escribirá sobre ello en 1915 diciendo que lo conocía poco: «Yo no he tenido gran interés en leerlo —escribe— (...). Conocía sus doctrinas por múltiples referencias, por numerosas y largas citas de sus obras, por análisis de ella y por un cierto librito francés, de Lichtenberger, en que están expuestas» [14].

El libro de Lichtenberger *La philosophie de Nietzsche,* publicado en la Biblioteca Alcan en 1898, fue la exposición de la que se nutrieron los que no leían directamente alemán. Pero ya que hemos visto referencias unamunianas a Nietzsche antes de 1898, hay que concluir que, o bien lo conocía muy indirectamente, o bien Unamuno lo había

NMabm = Nietzsche, Más allá del bien y del mal, *Madrid, Alianza*
NNt = Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, *Madrid, Alianza Editorial, 1972*
NS = Nietzsche, Werke *in drei Bänden, ed. de K. Schlechta, München, Carl Hanser Verlag, 1966. De esta edición traduzco todas las citas en las que no se indica la página.*
NZ = Nietzsche, Así habló Zaratustra, *Madrid, Alianza Editorial, 1972*
U = Unamuno, Obras completas, *16 vols., Barcelona, Vergara, 1958.*
UD = Unamuno, Diario íntimo, *Madrid, Escelicer, 1970*
UE = Unamuno, Obras completas, *9 vols., Madrid, Escelicer, 1966-71.*
[11] *UE IX, p. 517.*
[12] *Unamuno se refiere al sobrehombre y así lo llama en la cuasirreproducción del artículo en 1896. Véase U III, p. 447.*
[13] *U III, p. 446.*
[14] *U VIII, p. 1100.*

leído en alemán [15]. En todo caso Nietzsche no llegó a gozar de gran simpatía por parte del catedrático de Salamanca. «Me ha ocurrido con Nietzsche —escribe Unamuno— lo que el escritor francés Louis Bertrand (...) dice (...) que le ocurrió con él hasta hace poco. Tampoco yo he podido leerlo por entero ni mucho menos» [16]. En general, las referencias de Unamuno al filósofo alemán combinan la vaguedad con la ironía o con una franca desaprobación. Pero ni la ironía ni la desaprobación suelen estar muy fundadas. Lo que sí puede decirse es que las pocas razones que da Unamuno para justificar su falta de simpatía hacia Nietzsche son distintas según la época.

En 1895, como hemos visto, el rechazo de Nietzsche se basaba en que su elitismo le impedía reconocer el *valor absoluto* del hombre. La moral del sobrehombre sólo reconoce el valor relativo, el de unos pocos, no el del hombre como tal. El socialismo al que adhería Unamuno en ese momento era incompatible con Nietzsche y el repudio de éste resulta totalmente coherente.

En 1896 reconoce que hay mucho «oro» en el filósofo alemán si se le comprende rectamente. Esto parece indicar un conocimiento más directo del mismo. Sin embargo, no se resigna al sobrehombre entendido como hombre superior frente a la masa de esclavos. En el ensayo «La regeneración del teatro español» acude otra vez al *Ubermensch*. Pero la edad del *Ubermensch* no será únicamente la de los que han inaugurado el sentido de la tierra como contrapuesto al anhelo de una vida ultraterrena; será la edad «de los más hombres, de los que llevan en su seno más humanidad, más sustancia común» [17].

Entre esta visión unamuniana del sobrehombre como el que lleva en sí más «sustancia común» y la del *Ubermensch* nietzscheano como noble solitario media la diferencia que separa la concepción del arte que ambos sustentan. Para Nietzsche, como para Schopenhauer, el arte tiene un alcance metafísico: el mundo y la existencia misma del hombre sólo son justificables como fenómeno estético [18]. Y el sobrehombre es el que alcanza esta visión. Para el Unamuno de «La regeneración del teatro español» el arte es tambien fundamental para la vida, «ya que la belleza sólo la da la justicia» [19]. Pero el arte no es creación del individuo aislado, sino que hay que buscar su «materia prima» en el seno mismo del pueblo. Hay que devolverle [al pueblo, P. R.] lo suyo propio, embellecido y purificado» [20]. Por ello el genio, el artista será «ministro de la espontaneización de lo reflejo y conciencia individualizada del pueblo» [21].

[15] *En 1896 le escribe a su amigo Múgica lo siguiente: «...ahora me he dedicado a estudiar el anarquismo trascendental, filosófico o antidinamitero, y me he metido con Stirner, Nietzsche, Bruno Wille y compañía a la vez que con Guyau y otros».* Cartas inéditas de Miguel de Unamuno. *Recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain, Santiago de Chile, edit. Zig-Zag, 1965, p. 240.*

[16] *U III, p. 446.*

[17] *U III, p. 361.*

[18] *NNt, p. 187.*

[19] *U VII, p. 491.*

[20] *Unamuno, ibid.*

[21] *U III, p. 346.*

Aparte de ello, en 1896 Unamuno no tendía, contrariamente a Nietzsche, a contraponer arte y ciencia. Esta contraposición es frecuente en el Nietzsche joven [22]. Así, por ejemplo, en *Humano, demasiado humano* escribe: «El arte parte de la natural *ignorancia* del hombre acerca de su interior (en cuerpo y carácter); no existe para los físicos y los filósofos» [23]. El pensamiento alemán se duele porque «el sentido científico se torna cada día más imperioso y conduce al hombre a las ciencias naturales y a la historia y, especialmente, a los métodos más rigurosos del conocimiento, mientras sobreviene al arte una significación cada día más suave y menos exigente» [24]. Unamuno, en cambio, señala que la ciencia y la técnica constituyen la condición de posibilidad de una dedicación al arte como expansión espontánea. «Cuando el trabajo —escribe— en fuerza de diferenciación remitida al ámbito y a los instrumentos y útiles, llegue a hacerse llevadero y más fructuoso, cuando trabajen las máquinas, ahorros de inteligencia, y quede al hombre (...) fuerza y tiempo para integrarse y vivir vida humana, sobrehumana, más bien, entonces el arte será holocausto santo, espontánea expansión de un espíritu hondo y realmente culto» [25]. A esta situación es a la que alude Unamuno al hablar de «edad del sobrehombre». Esta edad se diferencia, pues, bastante de la preconizada por Nietzsche, que nunca tuvo el cuidado de sentar unas bases materiales sobre las que el hombre pudiera apreciar el arte y la cultura.

Unamuno habla del mismo tema todavía en diciembre de 1896, en un discurso leído en la Sección de Ciencias Históricas del Ateneo de Sevilla: «¡Hermoso sueño el sueño del sobre-hombre, que obsesionaba al pobre Nietzsche, en el seno de una sobrenaturaleza!» [26]. Hay en estas palabras un acercamiento afectivo a Nietzsche. Como señala Sobejano, el vocable «pobre» no tiene aquí sentido despectivo: «equivale a algo así como "el gran pensador atormentado", no a "el lamentable o despreciable Nietzsche"» [27].

Más adelante las referencias a Nietzsche se harán más desfavorables o incluso agresivas. En 1897 escribe en la *Revista Política Ibero-Americana* un artículo titulado «Revista del movimiento socialista». En este escrito, tras afirmar que incluye bajo la denominación de socialismo las direcciones llamadas anarquistas, puntualiza que «los mismos anarquistas tienden cada vez más a la organización quedando fuera de ella tan sólo ciertos espíritus inquietos y de ningún sentido práctico, poetas fracasados y soñadores a todo

[22] *Las críticas más duras al libro* Die Geburt der Tragödie *(El nacimiento de la tragedia), proceden de este punto: el carácter pasional, más que científico, de la obra y el enfrentamiento de ciencia y cultura. Ritschl, su maestro de filología de Bonn y Leipzig «dudaba de que una doctrina que se gloriaba de despreciar la ciencia pudiese fundar la nueva educación. Temía el diletantismo desbordante y no creía que la ignorancia pudiese favorecer en una nación el gusto por las cosas del arte». Ch. Andler:* Nietzsche, sa vie et sa pensée, *París, Gallimard, 3 vols., 1958, vol. I, pág. 439. Más dura fue la crítica de parte del condiscípulo de Nietzsche en Pforta, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. Véase Andler, ibid. Nietzsche cambiará de actitud respecto de la ciencia en años posteriores. Véase igualmente Curt Paul Janz,* Friedrich Nietzsche, *4 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1981-85, vol. 2, pp. 130-180.*

[23] *NHh, I, 160.*

[24] *NHh, I, 272.*

[25] *U III, p. 361.*

[26] *U VII, p. 492.*

[27] *G. Sobejano, op. cit., p. 283.*

trapo, que suelen acabar en un quietismo pseudo-místico o en el neoaristocratismo que, sobre las huellas de Max Stirner y Nietzsche mal entendido, predican algunos grupos, como el de Ermitage»[28]. Aquí Nietzsche queda desautorizado como anarquista y, si tenemos en cuenta que se trata de un artículo en pro del socialismo, es fácil concluir que Nietzsche es rechazado por aristocratizante.

El 1 de mayo de 1899 el catedrático de Salamanca escribe en *El Socialista* un artículo en favor de lo que llama la «individualidad» y en contra del individualismo. Tras fogosas parrafadas en favor del «espíritu social», escribe lo siguiente: «Reflexiones son éstas que deben repetirse hoy que muchos prestan oído a un apóstol de hipocresía y de mentira, Nietzsche, uno de los hombres más insinceros que han existido: un pobre desgraciado, débil, sin vigor, inteligencia poderosa y voluntad enferma, que se ha hecho el maestro de todos los pobres de voluntad»[29]. Unamuno no justifica en absoluto los epítetos «hipócrita» e «insincero» aplicados a Nietzsche. Es, probablemente, uno de aquellos desahogos de que habla a Ortega en 1906: «cada día, amigo Ortega, me siento más llevado a las afirmaciones gratuitas, a la arbitrariedad, que es el método de la pasión»[30]. Sin embargo, por el contenido global del artículo, puede decirse que el motivo general de rechazo sigue siendo el individualismo de Nietzsche, aunque tal individualismo no implique todo lo que le reprocha Unamuno.

A partir de 1900, el nombre de Nietzsche irá unido al problema religioso. Así, en 1902 habla de «este pensador de pura cepa teológica, cuya irreligiosidad es una forma aguda de religión; este pobre espíritu atormentado por la angustia metafísica y la religiosa, por el problema pavoroso del destino *individual* y de la inmortalidad —tormento que le llevó a lo de la "vuelta eterna"— de ese caso agudo de erostratismo»[31].

Unamuno no es el único en ver en la irreligiosidad de Nietzsche «una forma aguda de religión». Clarín escribía con ocasión de la muerte del filósofo alemán: «Muchos deístas que lo son por puro *psitacismo*, pueden aprender en este ateo a comprender y sentir a dios»[32]. También Maragall lo entendía así: «Y es que sin quererlo confesar a quién busca es a Dios, su gran tormento». Nietzsche es «una flecha del anhelo hacia la otra orilla»[33]. Esta interpretación es la que desarrolló Jaspers más tarde. «La realidad de la *hostilidad* de Nietzsche contra el cristianismo es inseparable de su afectivo lazo con él como exigencia»[34]. Jaspers cita unas palabras del teólogo Ernst Benz en este mismo sentido: «El Anticristo se convierte (...) en muestra de una *imitatio Christi* a la que la iglesia se ha sustraído por debilidad y comodidad. El enemigo de la iglesia se convierte en profeta de una nueva posibilidad del cristianismo, posibilidad que la iglesia ha preferido ocultar por miedo a sus inexorables e incómodas consecuencias; se convierte en

[28] *UE IX, p. 728.*
[29] *Ibid., p. 784.*
[30] Epistolario entre Unamuno y Ortega, Revista de Occidente, *oct. 1964, p. 3.*
[31] *U III, p. 513.*
[32] *Citado por Sobejano, op.cit., P. 84.*
[33] *Ibid.*
[34] *Jaspers,* Nietzsche und das Christentum, *en el libro* Aneignung und Polemik, *München, Piper Verlag, 1968, p. 335.*

anunciador de un futuro *ordo evangelicus,* que compone una nueva comunidad de semejantes para una nueva *imitatio Christi* y que, mediante la presentación de la vida de Jesús, arrebata de las manos de los cristianos de confesión su credo de puro papel» [35].

En 1906 habla Unamuno, en carta a su discípulo Federico de Onís, de la hostilidad con que la «intolerancia intelectualista» recibirá su *Tratado del amor de Dios,* que después se convertiría en *Del sentimiento trágico de la vida.* Los representantes de esa intolerancia intelectualista, los que no pueden oír hablar del anhelo de otra vida, «ni siquiera comprenden la íntima tragedia de Nietzsche, desesperado por no poder creer y arremetiendo a Cristo por no lograr hacerse al consuelo cristiano. Mayor enamorado de Cristo no le ha habido. Y todos esos badulaques de alma hueca, que no sienten el furioso anhelo de la eternidad personal, toman en labios a ese hombre que vivió loco bajo esa pasión de ánimo» [36]. Es revelador que en una carta íntima el tono de Unamuno respecto a Nietzsche sea bastante más suave que en los escritos destinados al público.

En *Del sentimiento trágico de la vida* Unamuno recuerda la preocupación de Nietzsche por la inmortalidad, problema que constituye el centro de este libro: «Y ahí tenemos otro racionalista, éste no ya resignado y triste, como Spinoza, sino rebelde, y fingiéndose hipócritamente alegre cuando era no menos desesperado que el otro; ahí tenéis a Nietzsche que inventó *matemáticamente* (!!!) aquel remedo de la inmortalidad del alma que se llama la vuelta eterna y que es la más formidable tragicomedia o comitragedia» [37]. Seguramente es aquí donde hay que buscar el fundamento de la acusación de Nietzsche en 1899 de insinceridad e hipocresía: Nietzsche se fingía alegre siendo un desesperado.

También es interesante observar que considera a Nietzsche racionalista, aunque de un racionalismo que atiende las dimensiones no meramente racionales del hombre: «...tanto Spinoza como Nietzsche eran sí racionalistas, cada uno de ellos a su modo; pero no eran eunucos espirituales; tenían corazón, sentimiento y, sobre todo, hambre, un hambre loca de eternidad, de inmortalidad» [38]. En una poesía dedicada a Nietzsche en 1910 Unamuno viene a decir lo mismo:

> Al no poder ser Cristo maldijiste
> de Cristo, el sobrehombre en arquetipo,
> hambre de eternidad fue todo el hipo
> de tu pobre alma, hasta la muerte triste». [39]

Algo más tarde, en 1915, Nietzsche es puesto en relación con el momento político europeo. A este respecto el catedrático de Salamanca escribe al francés Jacques Chevalier: «...a mi parecer lo que se está debatiendo es nada menos que el porvenir del derecho cristiano, el cristianismo amenazado en sus raíces por el paganismo de esa *Realpolitik* de la *Kultur.* Parece imposible cómo hubo en esa patria de usted, en esa Francia no pocas veces cándida y atolondrada, quienes exaltaran a ese terrible sofista que es Nietz-

[35] *Ibid., pp. 345-46.*
[36] *Archivo de Unamuno.*
[37] *U XVI, p. 227-28.*
[38] *Ibid., p. 228.*
[39] *U XIII, p. 6111.*

sche, el apóstol del nuevo paganismo de la barbarie organizada, y todo ello no es más que por haber blasfemado de Cristo sin querer conocerlo!»[40]. El reproche de «sofista» y «apóstol de nuevo paganismo» no parece compaginarse con algunas referencias anteriores, pero debe tenerse en cuenta que Unamuno escribía esta carta a Chevalier pensando en la opinión pública francesa, como lo confirma la contestación del pensador francés: «Suivant l'autorisation que vous me donniez, je l'ai traduite et j'en ai proposé la publication a M. Imbart de la Tour»[41]. En cualquier caso, el tema del cristianismo es lo decisivo para explicar los reproches de Unamuno a Nietzsche.

En 1925 se encuentran algunas referencias a Nietzsche en *La agonía del cristianismo.* También aquí aparece el pensador alemán relacionado con temas religiosos. «Y en cuanto a que Dios se encuentre "más allá del bien y el mal", no es eso, no. Más allá, *jenseits* es una fórmula germánica del progresista Nietzsche»[42].

En resumen, Unamuno confesó conocer poco el pensador alemán y las evocaciones que nos ofrece son de general antipatía hacia él. Esta antipatía está motivada, en la primera época, por el aristocratismo individual del germano y por el anticristianismo que el Unamuno posterior resalta en él. [43]

La huella de Nietzsche en Unamuno

Para cualquiera que conozca el pensamiento de Unamuno y el de Nietzsche resulta algo enigmática la postura del español frente al alemán. Que Unamuno rechazara el elitismo nietzscheano durante su etapa socialista resulta perfectamente coherente. Pero que lo desechara tras haber dejado el socialismo hace pensar que Unamuno conocía muy poco al autor de *Zaratustra,* ya que, de haberlo conocido mejor, habría descubierto el parentesco espiritual que les unía. Esta conclusión se encuentra, sin embargo, con el escollo de que cuando el vasco declaraba que para él el primer problema era el religioso, decía, al mismo tiempo, ver en la irreligiosidad de Nietzsche una forma aguda de religión. Si Unamuno creía que «mayor enamorado de Cristo no le ha habido» ¿cómo puede tacharlo de anticristiano? Esta pregunta será mucho más fácil de responder tras un análisis de algunos puntos fundamentales que separan a ambos autores. En es-

[40] *M.G. Blanco:* Unamuno y el profesor Jacques Chevalier, Revista de la Universidad de Madrid, *núms. 49-50 (1964), p. 48.*

[41] *Ibid., p. 46.*

[42] *El epíteto «progresista» hay que referirlo, probablemente, a Nietzsche como moralista o a Nietzsche como partidario del darwinismo social. Considerado como defensor de la idea decimonónica del progreso científico-tecnológico y social, sería un error, ya que Nietzsche despotricó duramente contra ella. Véase, por ejemplo, lo que dice en el* Nachlass *hablando de las repesentaciones que sobre el devenir se construye el hombre: «Lo común —escribe— de estas representaciones es que un algo ha de ser* alcanzado *mediante el proceso: — y ahora se comprende que con el devenir* nada *se obtiene,* nada *se consigue. De ahí la decepción sobre la supuesta* finalidad del devenir *como causa del nihilismo».* Aus dem Nachlass der achtziger Jahre, *NS, III, p. 677.*

[43] *La Biblioteca-Archivo de Unamuno conserva los dos títulos siguientes:* Ainsi parlait Zarathoustra, *trad. de Henri Albert, París, Mercure de France, 1921 y* Ecce homo, suivi des Poésies, *trad. de Henri Albert, París, Mercure de France, 1921. Los dos libros contienen anotaciones y, según Felisa Unamuno, hija del catedrático de Salamanca, los había leído en los últimos años de su vida. M.J. Valdés y M.E. de Valdés anotan estos dos títulos en su* An Unamuno Source Book, *Toronto, University of Toronto Press, 1973, p. 173.*

tos puntos podrá verse, al mismo tiempo, si no la huella de Nietzsche en Unamuno, al menos la aproximación de éste a aquel.

No me voy a detener en las primeras referencias de Unamuno a Nietzsche, en las que el motivo del rechazo es el elitismo, porque ya hemos visto que la diferencia entre ambos autores se hallaba en la diversa manera de entender al sobrehombre. Me fijaré en cómo Unamuno interpreta la visión nietzscheana de la religión.

Como puntualiza I. Frenzel, Nietzsche no es el asesino de Dios. «Nietzsche constata esa muerte, pero sin afirmar haber sido el causante de ella»[44]. Es conveniente recordar este aspecto, ya que frecuentemente se toma el «Dios ha muerto» del autor de *Zaratustra* como la bandera que ha iniciado el ataque del ateísmo europeo a la religión. Ante todo ya había Hegel explicado la necesidad de la muerte de Dios para reconciliar al hombre con la tierra. Y, en segundo lugar, el ateísmo de Nietzsche corresponde al de un hombre que, como Unamuno, había sido educado en la piedad cristiana, pero para el que, a diferencia de Unamuno, el abandono de la fe cristiana fue definitivo y sin carácter de ruptura trágica, ya que se trató de un alejamiento paulatino y sin estridencias, como consecuencia de una postura progresivamente crítica frente a la confesión cristiana.

Sin embargo, la actitud de Nietzsche ante lo religioso tiene cierta ambigüedad, ya que, si bien rechaza la religión, el rechazo no se refiere a toda forma histórica de religión. En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche aprecia la religión de los griegos. Pero se cuida bien de advertir cómo hay que ver esa faceta del alma griega: «Quien se acerque a estos Olímpicos llevando en su corazón una religión distinta y busque en ellos altura ética, más aún, santidad, espiritualización incorpórea, misericordiosas miradas de amor, pronto tendrá que volverles las espaldas disgustado y decepcionado. Aquí nada recuerda la ascética, la espiritualidad y el deber: aquí nos habla tan sólo una existencia exuberante, más aún, triunfal, en la que está divinizado todo lo existente, lo mismo si es bueno que si es malo. Y así el espectador quedará sin duda atónito ante ese fantástico desbordamiento de vida y se preguntará qué bebedizo mágico tenían en su cuerpo esos hombres altaneros para gozar de la vida de tal modo, que a cualquier lugar a que mirasen tropezaban con la risa de Helena, imagen ideal de su existencia, "flotante en una dulce sensualidad"».[45] Nietzsche advierte que no hay que pararse ahí. Hay que escuchar, antes de volver la espalda decepcionado, la antigua leyenda de la sabiduría popular griega. Según esta leyenda, «el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio *Sileno,* acompañante de Dioniso, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demón; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: "Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para tí sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser,* ser *nada.* Y lo mejor en segundo lugar es para ti — morir pronto"».[46]

[44] *I. Frenzel:* Nietzsche, *Rowohlt Verlag, Hamburg, 1966, p. 108.*
[45] *NNt, pp. 51-52; I, 29.*
[46] *Ibid., p. 52; ibid., 29-30.*

En la interpretación nietzscheana de la cultura griega, la religión no es resultado del alma armoniosa de los helenos, sino que se considera tal visión como un prejuicio. «Ahora —continúa Nietzsche— la montaña mágica del Olimpo se abre a nosotros, por así decirlo, y nos muestra sus raíces. El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los Olímpicos».[47] La religión olímpica griega no es el producto del alma armoniosa, sino el asidero ideado por la necesidad de trascender «los horrores y espantos de la existencia». Como dice Nietzsche bellamente: los goces del Olimpo surgen «a la manera como las rosas brotan de un arbusto espinoso». Lo apolíneo tiene como trasfondo lo dionisíaco. De esta forma, la religión griega se convierte en un canto a la vida. Los dioses olímpicos son «un espejo transfigurador. Viviéndola ellos mismos es como los dioses justifican la vida humana — ¡única teodicea satisfactoria!».[48]

Según la visión nietzscheana de la cultura helena, la religión de los griegos se salva precisamente en cuanto exaltación de la vida *terrestre,* presentada con la dignidad y belleza suficientes para hacerla apetecible. Y de ahí la aparente y seductora armonía de esa alma griega, cuyas aspiraciones no estaban dirigidas contra la vida y contra la naturaleza, sino que, mediante el arte, se reconciliaba con ambas cosas. De ahí también la significación metafísica del arte[49]: el mundo y la vida sólo son justificables como fenómenos estéticos.

Esta visión nietzscheana no cambiará nunca. Lo que había escrito sobre los griegos a sus 27 años será sostenido fundamentalmente por el Nietzsche maduro. Unicamente la proyección de lo dionisíaco sobre Wagner y la contraposición entre el arte y el espíritu científico variarán. Pero la religión merecerá la atención de Nietzsche como exaltación de la vida terrestre, nunca como promotora de una vida ultraterrestre.

Con esto creo que queda más claro lo que antes dije sobre la ambigüedad de Nietzsche en la consideración de la religión. La ambigüedad residía en que Nietzsche es antirreligioso, pero no siempre rechaza la religión. Ahora queda claro el por qué de esa ambigüedad en cuanto a la religión griega tal como él la ve. Dejo de lado las consideraciones de Nietzsche sobre el budismo, que también valora positivamente.

¿Qué ocurre con la religión cristiana? No me propongo analizar por extenso esta cuestión, ya que ello rebasa las pretensiones de este trabajo, pero con el propósito de resumir al máximo y falsear lo menos posible el pensamiento de Nietzsche creo que puede decirse lo siguiente:

Nietzsche recuerda alguna vez que a la religión cristiana se debe el que los bárbaros conocieran algo de la antigüedad, de la cultura clásica. «El cristianismo tuvo que ayudar, a su pesar, a inmortalizar el "mundo" antiguo»[50]. Sin embargo, este aspecto apenas es destacado por el filósofo alemán. Lo que él resalta es el aspecto contrario, que

[47] *NNt, p. 52.*

[48] *Ibid., p. 53.*

[49] *La huella de Schopenhauer en Nietzsche es especialmente perceptible en este punto: el arte no constituye una esfera extraña al conocimiento humano, sino que tiene el mismo rango que la ciencia. Véase sobre este punto Arthur C. Danto:* Nietzsche as a Philosopher, *London, MacMillan, 1970, p. 37.*

[50] *NHh I, 825.*

el cristianismo ha ensombrecido y hasta aniquilado los valores de la antigüedad clásica: «El cristianismo aplastaba y trituraba completamente al hombre y lo hundía como en profunda ciénaga». [51] Mientras que en la religión olímpica griega el hombre había creado ideales ejemplares, ante los cuales no se sentía humillado, la religión judaica no se atrevía ni a pronunciar el nombre de su dios. «El hombre —continúa Nietzsche— adquiere una alta idea de sí mismo cuando se da a sí mismo semejantes dioses», es decir, los homéricos.

El filósofo alemán expresa con incontenible emoción el dolor que le produce el hundimiento de la cultura griega y lo que ella representa bajo los pies de una religión de esclavos: «La labor entera del mundo antiguo, en vano. No tengo palabra que exprese lo que yo siento ante algo tan monstruoso». [52]

El método que utiliza Nietzsche para examinar la religión en general es el histórico-evolutivo de la moderna ciencia y, además, el análisis tomado de los moralistas franceses [53]. De acuerdo con este método, el autor del *Zaratustra* descubre que la genealogía de la religión es la misma que la de la ciencia; en ambas esferas se acude a las leyes de la naturaleza mediante las cuales se puede dominar esa misma naturaleza. En la antigüedad no era el movimiento de los remos el que movía la barca. La acción de remar no era más que la ceremonia mágica mediante la cual se conseguía de los espíritus que la movieran; la acción de la hierba medicional no cura la enfermedad, sino que es el medio por el que un demonio hace desaparecer la dolencia. Pero, aun desconociendo la causalidad y la regularidad natural, que nos es hoy familiar gracias a la ciencia, el hombre consigue mediante los ritos y las ceremonias religiosas establecer cierto orden, ya que obtiene de las potencias dominadoras de la naturaleza los resultados que implora mediante sacrificios y plegarias. «El sentido del culto religioso —escribe Nietzsche— es determinar y conjurar la naturaleza en provecho del hombre, por consiguiente, *imprimirle una legalidad que no tenía antes,* mientras que en la época actual lo que se quiere *conocer* es la legalidad de la naturaleza para someterse a ella». [54] Nietzsche coincide, pues, con Feuerbach en señalar que la religión ha nacido del desamparo y la necesidad de hombre. Pero ello mismo significa que en nuestra época, dominada por el método y la racionalidad que impone la ciencia, la religión ha perdido todo significado. De ahí que el filósofo alemán escriba en *Humano, demasiado humano:* «En realidad, entre la religión y la verdadera ciencia no existe ni parentesco, ni amistad, ni siquiera enemistad: viven en planetas diferentes. Toda filosofía que da acceso en la oscuridad de sus últimas visiones al brillo de una cola de cometa religioso hace sospechar de todo lo que ella propone como verdad: todo ello no es seguramente más que religión también, aunque bajo el adorno de la ciencia». [55]

En cuanto a la figura de Cristo, Nietzsche no oculta su simpatía por él. Le llama «el hombre más noble», «santo anarquista», «espíritu libre» y le aplica otros epítetos de pro-

[51] *Ibid., 526.*
[52] *NAnt, p. 104.*
[53] *Véase Andler, op. cit., t. III, p. 78.*
[54] *NHh, I, 111.*
[55] *NNh, I, 110.*

ximidad afectiva. Tampoco faltan referencias de clara antipatía, pero son menos abundantes. La simpatía de Nietzsche hacia el redentor judío se enmarca en la oposición que descubre entre la doctrina eclesiástica y el Evangelio. «Con una cierta tolerancia en la expresión se podría llamar a Jesús un «espíritu libre" —ninguna cosa fija le importa: la palabra *mata,* todo lo que está fijo *mata*».[56] Cristo no habría predicado una *fe,* sino una práctica, una conducta. «La vida del redentor —continúa Nietzsche— no fue otra coasa que *esa* práctica (...) El ya no necesitaba, para su trato con Dios, fórmulas ni ritos — ni siquiera la oración. Ha roto con la eterna doctrina judía de penitencia y reconciliación; sabe que únicamente con la *práctica* de la vida es como uno se siente "divino", "bienaventurado", "evangélico", "hijo de Dios" en todo tiempo».[57]

El redentor cristiano queda contrapuesto tanto al apóstol Pablo como al reformador Lutero. Pablo, el rabino judío, habría sido el que habría convertido el Evangelio en una *doctrina* de resurrección, en una denuncia del fondo pecaminoso del hombre, en una oposición a la sabiduría mundana: «Con Pablo, una vez más quiso el sacerdote alcanzar el poder, — el sólo podía usar conceptos, doctrinas, símbolos, con los que se tiraniza a las masas, con los que se forman rebaños».[58]

En cuanto a Lutero, es el responsable de que se apagara el impulso renacentista que pudo haber transmutado los valores cristianos. Lutero quiso reformar la iglesia corrompida, siendo así que la iglesia estaba a punto de reconciliarse con la vida. «La gran tarea del Renacimiento no pudo ser llevada a cabo; la protesta de lo alemán entonces atrasado (que en la Edad Media había tenido suficiente razón para pasar los Alpes, una y otra vez, en busca de su salvación) lo impidió».[59] Lutero es, a los ojos de Nietzsche, el que, de nuevo, siguiendo los pasos del rabino Pablo, quiere convencer a los hombres de su esencial corrupción, del pecado en que consiste ser criatura humana ante la omnipotencia de Dios.

Afinidades y diferencias

La breve reseña que acabo de presentar sobre el modo cómo Nietzsche va la religión estaba encaminada a mostrar que hay una gran distancia entre ambas concepciones.

Ante todo, Unamuno no señala como origen de la religión la necesidad o el desamparo del hombre en su medio natural, sino el culto a los muertos como búsqueda de la perduración eterna. «Este culto —escribe el vasco—, no a la muerte, sino a la inmortalidad, inicia y conserva las religiones».[60] El hambre de inmortalidad es lo que explica la religión.

Este punto de vista es importante, ya que viene a justificar por qué Nietzsche, en su madurez, considera incompatibles la religión y la ciencia y por qué Unamuno piensa

[56] *NAnt., p. 62.*
[57] *NAnt., p. 63.*
[58] *NAnt., p. 74.*
[59] *NHh I, 237.*
[60] *U XVI, p. 168.*

lo contrario. Nietzsche defiende que la única inmortalidad es la del movimiento: «si pensamos —escribe en *Humano, demasiado humano*— que toda acción humana, y no solamente un libro, se convierte de algún modo en ocasión de otras acciones, decisiones, pensamientos y que todo lo que se hace se enlaza indisolublemente con lo que sucederá, reconoceremos la verdadera *inmortalidad* que existe, la del movimiento». [61] Unamuno, por el contrario, no se satisface con esta inmortalidad: «...eso —escribe en 1909— de que viviremos en nuestras obras, en nuestros hijos y en la memoria de las gentes, y que todo se renueva y transforma y que contribuiremos a hacer una sociedad más perfecta, todo eso me parecen miserabilísimos subterfugios para escapar de la honda desesperación». [62] Por ello mismo la religión estará, para Unamuno, al lado de, o mejor, más allá de la ciencia, pero coexistiendo o combatiendo con ella; la religión no es anulada por la ciencia porque ésta no alcanza lo que persigue la primera. «Lo que el hombre busca en la religión —escribe el catedrático de Salamanca— (...) es salvar su propia individualidad, eternizarla, lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral». [63]

El filósofo alemán buscó, sin embargo, la inmortalidad. Pero la buscó donde la habían encontrado los griegos, en la idea del eterno retorno. Con esta idea, que Nietzsche pretende apoyar en la ciencia moderna, intenta, simultáneamente, atacar el teísmo y establecer un sustituto de la metafísica y de la religión. A la norma unamuniana de, desear tan vehementemente la inmortalidad, que esta sea engendrada por tal deseo, se opone la norma nietzscheana de: «Vive de modo que desees volver a vivir; ¡tú vivirás otra vez!» [64] Pero ¿se oponen realmente estas dos normas? Unamuno llama al «eterno retorno» de Nietzsche «mezquino remedo de inmortalidad» para indicar cuán lejos está esa idea nietzscheana de colmar el ansia de inmortalidad del español. Por tanto, a los ojos de ambos pensadores sus imperativos se oponen. Pero, a los ojos de un tercero, ambas normas cumplen el mismo fin: satisfacer la necesidad que ambos experimentan de agarrarse a un asidero firme, lo cual no deja de encerrar cierta contradicción con la inmortalidad como movimiento, apuntada por Nietzsche.

La coincidencia de ambos imperativos resulta más palpable si se tiene en cuenta cuál es la eternidad que uno y otro autor persiguen. Nietzsche afirma que se aspira a eternizar no *otra* vida, sino *ésta,* la que se vive: «Non alia, sed haec vita sempiterna». [65] Unamuno, por su parte, escribe en *Del sentimiento trágico de la vida:* «Lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta vida, esta misma vida mortal, pero sin sus males, sin el tedio ni la muerte». [66]

Naturalmente, Unamuno rechaza el «mezquino remedo de inmortalidad» porque la falta lo primero que él exige: la continuidad de la conciencia. Admitamos el eterno

[61] *NHb, I, 208.*

[62] *U IV, p. 542.*

[63] *U XVI, p. 440.*

[64] *Este texto, cuyo original alemán no encuentro ni en la ed. de Schlechta ni en la de Colli y Montinari, se halla en la traducción española de Eduardo Ovejero Mauri: Nietzsche,* Obras completas, *5 vols., Madrid, 1962 (primera ed. 1932), vol. 5, p. 300.*

[65] *Ibid., p. 302.*

[66] *I XVI, p. 357.*

retorno; admitamos que yo he existido antes y existiré después infinitas veces, «pero se da —escribe el autor vasco— el triste caso de que yo no me acuerdo de ninguna de mis existencias anteriores (...). Una broma, como veis». [67] Nietzsche tiene, no obstante, una respuesta a esta crítica unamuniana. El filósofo alemán afirma que no habrá discontinuidad entre una existencia y otra: «¿Creéis que dispondréis de un largo descanso hasta vuestro renacimiento? Pues os equivocáis. Entre este último instante de vuestra conciencia y el primer reflejo de la nueva vida no mediará tiempo alguno; será como un relámpago aun cuando hubiese criaturas vivas que contasen por billones de años, y ni aún así podrían medirlo. Intemporalidad y sucesión se alían una a la otra en cuanto el intelecto desaparece». [68]

Por supuesto, la respuesta de Nietzsche no satisfaría a Unamuno, ya que no refuta su objeción sobre la continuidad en la memoria. Pero aquí importa sólo señalar, en primer lugar, que el «eterno retorno» salva, en opinión del autor alemán, al individuo de una desaparición en la nada absoluta; en segundo lugar, el problema de la inmortalidad personal no ocupa un puesto relevante en el pensamiento de Nietzsche, a diferencia de lo que ocurre con el de Unamuno. La idea nietzscheana del eterno retorno es, ciertamente, central en el filósofo alemán, pero tiene un sentido más cósmico que personal. Lo que sí hay que destacar es que Nietzsche pretende situarse claramente frente al cristianismo como crítico que habla a cierta distancia del mismo. Nietzsche quiere la eternidad, pero no la religión. Toda su vida es un testimonio de progresivo alejamiento del cristianismo. Toda su vida es un testimonio de progresivo alejamiento del cristianismo. Aunque reconoce ser «descendiente de generaciones enteras de sacerdotes cristianos» [69], el ateísmo es para él una experiencia que hay que consumar hasta sus últimas consecuencias.

Unamuno, por el contrario, se sitúa expresamente en terreno cristiano y rechaza cualquier forma de ateísmo [70]. Esto le aleja bastante del pensador alemán. Mientras el vasco piensa que el hombre puede y debe realizarse en la religión, Nietzsche defiende que ésta «ha rebajado el concepto hombre», ya que toda grandeza, toda dignidad es considerada por la religión don divino, no humano. El aristocratismo del autor del *Zaratustra* no consiente que la dignidad y la nobleza estén en manos extrañas al hombre; la religión es una «alteración de la personalidad» en la que lo grande, lo poderoso es puesto en manos de un ser sobrehumano, al tiempo que lo débil, lo más indigno, es reservado al hombre. «Yo quiero restituir —exclama Nietzsche— al hombre, como propiedad suya, como producción suya, toda la belleza y la sublimidad que ha proyectado sobre las cosas reales e imaginadas para hacer de este modo su más bella apología». [71]

[67] *Ibid., p. 228.*

[68] *Nietzsche, ibid., p. 301.*

[69] *Véase la carta a Peter Gast del 21.7.1881.*

[70] *El estudio del tema de la religión en Unamuno ha ocupado y sigue ocupando uno de los primeros puestos en las investigaciones sobre el catedrático de Salamanca. Este estudio ha sido, en general, poco interesante para conocer la religión de Unamuno (puesto que se ha tratado de si su fe era ortodoxa o heterodoxa, de si era beneficiosa para la juventud española, etc., etc.) pero, en cambio, es muy provechoso para conocer a la iglesia española, que se encontró sorprendida al ver a un hombre como Unamuno tomar el cristianismo con una seriedad y, sobre todo, con una orientación tan autonomista, que ponía en peligro una institución cuya influencia social va ligada, en gran parte, a la obediencia de las ovejas a sus pastores.*

[71] *Nietzsche,* Obras completas, *cit., vol. IV, p. 67.*

Tanto la figura de Cristo como la del apóstol Pablo son vistas por Unamuno de manera muy distinta. Cristo es para Nietzsche el maestro de una secta judía; alentado por una madre ambiciosa, habría llegado a considerarse hijo de Dios. Unamuno piensa, contrariamente, que Cristo es el hombre-dios que adoran los cristianos. Esta creencia es palpable en su *Diario,* pero está latente en toda la obra posterior a 1900 [72].

Sobre el apóstol Pablo la divergencia es diametral. Y es, a la vez, de las más instructivas para entender cómo ven uno y otro el cristianismo. Para Nietzsche el apóstol de Tarso es la antítesis de Cristo. Este había instituido una práctica, una religión liberada de la ley judaica, una religión que conciliaba al hombre con la naturaleza, puesto que la divinidad ya no estaba sólo en el templo. La buena nueva «se ha convertido a través de Pablo —escribe Nietzsche— en una pagana doctrina mistérica, la cual llega a compaginarse bien con toda la *organización estatal* (...) y emprende guerras, juzga, tortura, jura, odia».[73] Pablo busca y logra la continuidad de las religiones mistéricas mediante una víctima, la de la cruz, que al ser consumida procura la unión mística con ella. «Pablo —prosigue al filósofo alemán— intenta poner la persistencia (la bienaventurada y redimida persistencia del alma individual) como resurrección en conexión causal con aquella víctima (según el tipo de Dionisos, Mitra, Osiris). Le es necesario poner en primer plano el concepto de *culpa* y de *pecado, no* una nueva praxis (como Jesús mismo mostró y enseñó), sino un nuevo culto, una nueva fe, una fe en un maravillosa transformación (salvación por la fe)... Pablo *ha anulado,* ante todo, el cristianismo original» [74]. Aquí están los elementos que Nietzsche rechaza de plano en el cristianismo de Pablo: la idea de pecado, y por lo mismo, la necesidad de redención y resurrección. Con la idea de pecado se ha emponzoñado al hombre y la naturaleza entera. La inocencia, esa admirada inocencia del alma griega, ha sido sepultado por un rabino judío obsesionado por la ley.

Unamuno ve al apóstol Pablo de modo opuesto al de Nietzsche. Para el español este apóstol tiene un doble atractivo: por una parte es un judío converso. Cuando él habla de dejar al hombre viejo y revestirse del hombre nuevo, Unamuno sentiría el paralelo con su propia vida. En el *Diario,* Unamuno habla constantemente de *renacer,* de abandonar la imagen exterior que los demás habían forjado de él y que él mismo había fomentado. Este tema es obsesivo en los días de su crisis: «¡Quién me librará de este cuerpo de muerte!, exclama el Apóstol. ¡Quién me librará —puedo decir— de ese fantasma

[72] *Con ello no quiero decir que Unamuno considere a Cristo tal como lo presenta el dogma católico, ni siquiera la teología protestante. Véanse a este respecto los trabajos del jesuita González Caminero, del dominico belga Ch. Moeller, de Sánchez Barbudo y el más interesante, a mi modo de ver, de Aranguren acerca del «talante religioso de Miguel de Unamuno».*
No importa ahora el hecho de que Unamuno sea agnóstico. Zanjar la cuestión como hace Sánchez Barbudo, diciendo que «no creía» es favorecer la tesis simplista de un buen número de eclesiásticos que han tratado el tema. Lo interesante es que quería *creer, y la falta de fe le parecía eso, una falta. Esta falta es su sentimiento trágico. Pero, naturalmente, sólo puede ser trágico para el que, como Unamuno, rechace una perspectiva mundana, no para el que quiera instaurar una civilización donde el hombre vea en esa falta una liberación, como es el caso de Nietzsche. Sobre el tema religioso, habría que añadir algunos autores de obras más recientes, como Fernández Turienzo, Francisco,* Unamuno, ansia de Dios y creación y literatura, *Alcalá, 1966; Orringer, Nelson R.,* Unamuno y los protestantes liberales, *Madrid, Gredos, 1985.*

[73] *NS, III, p. 655.*

[74] *Ibid., p. 655.*

de muerte, de ese yo con que me ha cargado el mundo!» [75]; y en el mismo *Diario* exclama: ¡Qué lento y enojoso es despojarse del hombre viejo!» [76] Por otra parte, Pablo es el apóstol que con más vehemencia ha hablado de la novedad del cristianismo. La vehemencia, la pasión, ha sido su arma, no la lógica. Pablo es un espiritual, según la división, que Unamuno toma del apóstol, en hombres espirituales, intelectuales y carnales. El cristianismo «espiritual» de Pablo es lo que más atrae a Unamuno.

La interpretación que Nietzsche ofrece de la figura de Pablo como deformador de la buena nueva, como autor de la conversión de una conducta en una doctrina, es puesta del revés por Unamuno: Pablo ha hecho del cristianismo una esperanza (pistis), no una doctrina (gnosis), ya que él ha dicho que, si no hay resurrección, el cristianismo es completamente inútil. «La fe que definió San Pablo, la ríoris, pistis griega, se traduce mejor por confianza». [77] Según el español, la conversión de la *pistis* en *gnosis* no habría tenido lugar en San Pablo, ni siquiera entre los primeros padres de la iglesia: «No es raro —escribe Unamuno— encontrar en los llamados padres apostólicos distintas concepciones, poco definidas de ordinario, de un mismo objeto de la fe de esperanza; hasta gozaban no pocas veces, de la santa libertad de contradecirse». [78] Esta conversión habría ocurrido más tarde, al decaer esa fe-confianza.

Unamuno está tan lejos de ver en Pablo la figura que Nietzsche había visto en él, que busca en el judío converso los antecedentes del sobrehombre del que habla el alemán: «Se ha tomado mal su [de Nietzsche] doctrina del sobre-hombre, que aparece ya en San Pablo y aún antes». [79] Ya anteriormente, en los días de la crisis, había afirmado esta idea. En el *Diario* escribe: «El sobre-hombre, *Übermensch,* es el cristianismo. El pobre inventor de eso del sobre-hombre está idiota, nuevo Nabucodonosor». [80] Probablemente, al identificar al sobre-hombre con el cristiano, Unamuno se refiere al «hombre nuevo» del apóstol.

La distancia entre Unamuno y Nietzsche en su visión del apóstol no descansa, según lo dicho, en que los elementos que ambos pensadores consideran en Pablo sean contrarios, sino *valorados* de modo contrario. Unamuno y Nietzsche coinciden en ver en el centro de la predicación paulina el pecado y la resurrección. Pero estos dos elementos, que significaban para Nietzsche la degeneración del cristianismo, son para Unamuno lo que sitúa a éste por encima de cualquier ideal de vida puramente mundano. Lo que Nietzsche desprecia con toda el alma es lo que Unamuno busca en el cristianismo.

En los días de la crisis de 1897 Unamuno padece una obsesión por el pecado y siente una morbosa necesidad de humillarse: «Tengo que humillarme aún más —escribe— rezar y rezar sin descanso». [81] Como contrapunto de esa obsesión de pecado se halla la muerte, la propia nada. Si no hay otra vida, todo es vanidad. «Es inútil darle vueltas;

[75] *UD, p. 181.*
[76] *Ibid., p. 265.*
[77] *U XVI, p. 315.*
[78] *Ibid., p. 102.*
[79] *U III, p. 513.*
[80] *UD, p. 93.*
[81] *Ibid., p. 235.*

si creemos que volvemos a la nada y que los demás también vuelven a ella, ese pelear por la redención de los demás es una triste tarea, es una obra de muerte. ¡Hacer a los demás más felices, para que esa mayor felicidad ante la perspectiva del anonadamiento les haga más infelices! La cosa es clara; si la humanidad progresa en cultura, en facilidad y agradabilidad de vida, si se hacen los hombres más accesibles a los encantos del arte y de la ciencia y con ello refinada la cultura y sensibilizada la conciencia se hace más sensible y clara a la percepción de la nada, los hombres se harán más infelices con su propia infelicidad». [82] Naturalmente, en este texto no está *todo* Unamuno. Está el Unamuno de la crisis. Pero el obsesivo tema de la inmortalidad individual ocupará un lugar destacadísimo en el Unamuno posterior, incluso en su última novela *San Manuel Bueno Mártir* e irá igualmente enlazado con el tema de la nada y del pecado.

Si considero interesante el opuesto modo de juzgar al apóstol Pablo por parte de los dos pensadores, es porque revela una aspecto que ha quedado ya claro en lo dicho hasta aquí, pero que se manifiesta con especial nitidez en esta oposición. Este aspecto consiste en el sensualismo de Nietzsche y en el antisensualismo de Unamuno. Claro que este sensualismo es más predicado que vivido por el pensador alemán. Es la rebelión de un cuerpo enfermo contra la enfermedad. Cuando Zaratustra invita a sus amigos a una cena, le dice el adivino que necesitan vino. «No todos son, como Zaratustra, bebedores natos de agua». [83] Zaratustra, el sobrehombre Nietzsche, es un asceta. Pero, por ello mismo, según la caracterización que Nietzsche hace del asceta [84], conoce mejor el valor del goce. Es, por tanto, un asceta consciente de lo que el ascetismo significa. Por ello predica la doctrina del placer y la belleza, el sentido de la tierra. Zaratustra tiene las palabras más duras para los propagadores de la muerte. En contra de ellos, en contra de los que difunden el «vanidad de vanidades», Zaratustra ensalza la vida y la voluntad de dominio.

Unamuno, por el contrario, no ha exaltado la sensualidad ni el sentido de la tierra. Como Pascal, como Kierkegaard, ha acentuado la seriedad de la vida, y, a pesar de haber hablado mucho del hombre de «carne y hueso», Unamuno ha destacado mucho más los huesos descarnados o simplemente la carne y el hueso hechos de sustancia espiritual. [85]

Una cultura mundana hacia el goce y hacia la máxima expansión de las capacidades humanas para él es algo que a Unamuno le dejaba indiferente. Gran paisajista y enamorado de la naturaleza, el español prefirió, desde Salamanca, el color pardo de las encinas y las rocas desnudas de Gredos al verde sensual de los valles norteños. *La joie de vivre* o simplemente el ideal griego de vida tal como lo vieron los románticos alemanes no le satisface. Prefiere a los místicos castellanos. «Eso de la alegría de vivir es, digan

[82] *Ibid., p. 187-88.*

[83] *NZ, p. 380.*

[84] *«El hecho de que haya grandeza en la abnegación, y no sólo en la venganza, no ha sido inculcado a la humanidad sino después de una larga costumbre; una divinidad que se ofrece a sí misma en sacrificio fue el símbolo más fuerte, el más eficaz de esta clase de grandeza. Tal abnegación aparece como la victoria sobre el enemigo más difícil de vencer, como el repentino avasallamiento de una pasión». NHh, I, 138.*

[85] *«La idea en que insiste tanto Unamuno de que sus personajes son de carne y hueso es un puro mito. Corresponde más bien a su criterio de sacar de sí mismo ejemplos de los pecados y virtudes cardinales para envolverlos de carne y de pasión humanas — y conste que más pasión que carne tienen». Geoffrey Ribbans, «Estructura y significado de* Niebla», Revista de la Universidad de Madrid, *núms. 49-50 (1964), p. 238.*

lo que quieran, un galicismo. Esa no es una expresión castellana». [86] De ahí que sintiera poca simpatía por el aspecto «griego» de Goethe. [87] «Reconociendo toda su grandeza, y no es poca, nunca me fue simpático. Hay grandezas diabólicas». [88]

Otro aspecto que separa la visión unamuniana y la nietzscheana del cristianismo es la relación que ambos establecen entre éste y el socialismo. Nietzsche ve en el cristianismo una religión que, al predicar la igualdad de las almas ante Dios, obtiene el aplauso y la adhesión de todos los desheredados, de todos los esclavos, de todas las capas inferiores del imperio romano. «El gran número llegó a dominar; el democratismo de los instintos cristianos venció (...). El cristianismo tiene en su base *la rancune* [rencor] propia de los enfermos, el instinto dirigido *contra* los sanos, *contra* la salud. Todo lo bien constituido, lo orgulloso, lo petulante, sobre todo la belleza, daña sus oídos y sus ojos». [89] El cristianismo obtiene adhesión en las mismas capas sociales y por las mismas razones que el socialismo: «La noticia de que hay para los inferiores y los pobres una puerta abierta hacia la dicha, de que no hay que hacer sino liberarse de la institución, de la tradición, de la tutela de las capas superiores: en eso no es el surgimiento del cristianismo otra cosa que la *típica doctrina de los socialistas*». [90]

En Unamuno hallamos igualmente un intento de conjugar religión y socialismo. Sin embargo, este intento no significa, a diferencia de la idea nietzscheana, considerar religión y socialismo como producto del rencor de los inferiores, sino conjugar dos movimientos cuya finalidad se complementa. Pero también es cierto que, más tarde, Unamuno separará ambas cosas. Al producirse esta separación, el catedrático de Salamanca aludirá, como Nietzsche, a las motivaciones rencorosas del socialismo. En los últimos años de Unamuno, el tema del divorcio entre lo social y lo religioso será constante. Un ejemplo lo tenemos en las palabras que el párroco don Manuel dice el converso Lázaro en las novelas *San Manuel Bueno, Mártir*: «No, Lázaro, no; la religión no es para revolver los conflictos económicos o políticos de este mundo». Y prosigue: «¿Cuestión social? Deja eso, eso no nos concierne». [91]

El cristianismo, pues, en relación con el socialismo, desempeña un papel muy distinto en uno y otro autor. Para Nietzsche el cristianismo coincide con el socialismo en despertar y unir los rencores de los desheredados. Para Unamuno el socialismo es, o bien el verdadero cristianismo (período socialista), o bien una corriente que estimula la envi-

86 *U IV, p. 405.*

87 *Véase el bello libro de Lukacs:* Goethe y su época, *Grijalbo, Barcelona, 1968, en que se señala cómo el humanismo del autor de* Fausto *consiste en el despliegue de todas las facultades humanas, despliegue que una determinada sociedad hace imposible.*

88 *U VIII, p. 1120; La influencia de Goethe en Unamuno es, sin embargo, mucho más honda de lo que estas palabras hacen sospechar. Véase a este respecto el cap. V de la tesis inédita de D.A. Fasel. Escribe este autor: «Para resumir la posición de Goethe en la obra de Unamuno podemos decir que la afinidad interior o el parentesco que Unamuno sentía con Goethe estaban basados en el principio moral que animaba su idea de "arte eterno" durante los años 1890, y después en el principio religioso de asir el espíritu de Dios a través del esfuerzo humano para comprender el poder y la capacidad del individuo, el hombre de carne y hueso. Goethe, decía Unamuno, era un verdadero poeta, porque era un hombre verdadero».* Unamuno's Thought and German Philosophy, *Columbia University, 1957, texto xerocopiado, pp. 215-16.*

89 *NAnt, p. 89.*

90 *NS, III, p. 636.*

91 *U XVI, pp. 612-13.*

dia (comienza el divorcio cristianismo-socialismo); o bien no tiene nada que ver con la religión (último período de Unamuno). En ninguno de los tres casos coincide totalmente con Nietzsche, ya que, si bien en el segundo señala, al igual que éste, que la envidia es un ingrediente a tener en cuenta en la fuerza del movimiento socialista, lo hace para resaltar el papel consolador de la religión, frente a la función del socialismo, el cual distrae los ánimos respecto del «único problema».

Unamuno y Nietzsche no podían estar de acuerdo en cuanto al cristianismo: el primero celebra que éste haya dejado atrás el paganismo griego; el segundo lamenta precisamente que el cristianismo quiera negar las virtudes griegas.

II. La moral de Unamuno y Nietzsche

Sobre la relación entre la moral de Unamuno y la de Nietzsche podría decirse aproximadamente lo mismo que sobre la religión: mientras Unamuno añora la religión de la infancia y no puede prescindir de ella, Nietzsche rechaza la religión de los primeros años de su vida, pero tampoco puede librarse totalmente de ella; será un enemigo de toda la vida. Del mismo modo Unamuno querrá que sea la moral cristiana la que presida la vida, mientras Nietzsche combatirá esa moral, pero con frecuencia tomará de ella las armas para hacerlo, es decir, será un fantasma imposible de superar.

Comparada con la de Nietzsche, la literatura moral de Unamuno es bastante pobre. El filósofo alemán ha dedicado muchas páginas, y algunas de ellas de una penetración extraordinaria, al problema moral. Unamuno sólo ha hecho indicaciones esporádicas, si bien, indirectamente, hay una predominancia de la moral en sus escritos. Veamos algunos puntos que pueden enriquecer la aproximación de Unamuno a Nietzsche.

Rechazo de la moral intelectualista

Ambos autores coinciden en oponerse a una moral de tipo kantiano o socrático. Para Nietzsche, una moral que obligue a todos a *lo mismo* es un contrasentido. Y ello es lo que hace precisamente la de Kant: «La antigua moral, especialmente la de Kant, reclama de cada individuo acciones que se desean de todos los demás. Linda ingenuidad; como si cada uno supiese, sin más, qué forma de actuar asegura al conjunto de la humanidad el bienestar, es decir, qué acciones son deseables». [92]

En este punto están de acuerdo el español y el alemán: el hombre considerado como individuo concreto, se halla sometido a situaciones diversas, cuya complejidad hace impracticable cualquier intento de universalizar una norma. La ética de Kant es más una aspiración que otra cosa. El subjetivismo del filósofo de Königsberg reside en no haber tenido en cuenta que la realidad es mucho más rica que la idea, que los conflictos morales no surgen sólo por el choque de los bajos instintos humanos con la norma, sino que los más dramáticos se producen por el choque entre los mejores instintos y la ley. Nietzsche ha caracterizado muy acertadamente la teoría moral de Kant: «Esta es una

[92] *NHb, I, 25.*

teoría como la del librecambio, que sienta en principio que la armonía general *debe* producirse por sí misma, según leyes innatas de perfeccionamiento».[93] La armonía que Kant creía posible procedía precisamente del hecho de prescindir de los matices innumerables que la realidad cotidiana presenta, matices a los que Nietzsche y Unamuno prestan mucha atención.

Pero no se trata sólo de que ambos autores pongan de relieve los conflictos que la vida del hombre encuentra frente a la ley. Se trata de que los dos rechazan la moral que enfrente al hombre sin más a los instintos. Tanto uno como otro, ponen la pasión por encima del elemento racional de la ética. A Unamuno la ética racionalista le parece una pedantería. En la *Vida de Don Quijote y Sancho* afirma que la cruzada que anuncia no se justifica con argumentos lógicos: hay que ponerse en marcha hacia el sepulcro de don Quijote «sin estudiar el paso que habrá de llevarse». Por su parte, Nietzsche ve en el imperativo kantiano una violencia a la naturaleza, un proyecto de hacer de la virtud una objeción a la vida. «¡Que la gente no haya sentido como *peligroso para la vida* el imperativo categórico de Kant!... ¡El instinto propio de los teólogos lo tomó bajo su protección! — Una acción que el instinto de la vida nos compele a realizar tiene en el placer su prueba de ser una acción *correcta:* y aquel nihilista de vísceras dogmático-cristianas entendió el placer como una *objeción*».[94]

Los dos autores coinciden en plantear la moral sobre una base psicológica. Desde ella defienden que las virtudes son instintos disfrazados. Según el filósofo alemán, fue Sócrates el primero que, entre los griegos, pensó que podía superarse lo dionisíaco en favor de una educación más acorde con las facultades racionales del hombre, que la idea podía corregir la naturaleza; pensó que la virtud podría fundamentarse conceptualmente y ser enseñada con vistas a un humanismo en que la lógica impusiera un orden a los instintos. Esta línea la combate explícitamente Nietzsche y este combate lo extiende a Spinoza y a Kant.

Unamuno, sin ser tan explícito, la rechaza igualmente cuando afirma que ignoramos la razón de nuestra conducta, ya que la manera como la justificamos es una explicación *a posteriori.* Esta tesis unamuniana representa una clara oposición al apriorismo kantiano.[95]

Darwinismo moral

Aunque Unamuno y Nietzsche coinciden en plantear la moral en un terreno psicológico, no siguen el mismo camino cuando se trata de desarrollar las implicaciones de la teoría darwinista, que tanta influencia ejerció en las ciencias sociales durante la segunda mitad del siglo XIX.

Para Unamuno, la doctrina evolucionista tiene un trascendencia que se proyecta más allá de la biología: la doctrina de Darwin viene a confirmar la tan recalcada tesis spinoziana según la cual la esencia de un ser consiste en su esfuerzo por persistir en esa su

93 *NHb, ibid.*

94 *NAnt, pp. 35-36.*

95 *En el apartado «Unamuno y Kant», de mi tesis doctoral, me extiendo sobre este particular.*

esencia. La lucha por la vida y la sobrevivencia del más apto no son más que la dimensión activa de ese esfuerzo del que habla la proposición séptima de la tercera parte de la ética spinoziana. Persistir no es sólo una conservación inerte del propio ser. Persistir, tal como lo entiende el pensador español, es afirmar la propia individualidad mediante la lucha por imponerse como tal individuo. Y esta fuerza con la que uno intenta imponerse es el motor del progreso. «El motor inicial de todo progreso humano se debe al hombre, al individuo». Pocas líneas después escribe: «es un individuo, es sobre todo un individuo enérgico y genial y que trata de imponerse y sellar a los demás con su sello, el factor inicial de todo progreso». [96]

La moral invasora es una reminiscencia darwiniana que Unamuno aplicará a todos los niveles de la vida humana, tanto individual como colectiva. Así, por ejemplo, España debe integrase a Europa, pero ello ha de ser intentando imponer los valores españoles; Vasconia y Cataluña deben tratar igualmente de integrarse a la España entera tratando de imponer su cultura propia; el individuo se sobrepondrá al *otro* convirtiéndolo en instrumento de los fines propios. Unamuno llega a citar a Gumplowicz para afirmar que la civilización empezó el día en que un hombre obligó a otro a trabajar para el primero, es decir, el día en que se instituyó la esclavitud, la cual hizo posible la división del trabajo. [97]

El filósofo alemán saca igualmente las consecuencias del darwinismo aplicado a la moral. Ya en la primera de las *Consideraciones intempestivas,* escrita a los 29 años de edad, Nietzsche arremete contra David Strauss cuando éste recuerda, frente a posibles derivaciones de la doctrina darwiniana, el imperativo de no olvidar que todos los hombres tienen las mismas necesidades y las mismas exigencias. «Pero ¿dónde resuena ese imperativo? ¿Cómo puede el hombre hallarlo en sí mismo cuando, según Darwin, es ni más ni menos que un ser natural, desarrollado, según leyes completamente distintas, hasta alcanzar la altura del hombre, gracias precisamente a que ha olvidado en todo momento que los seres de la misma especie poseían los mismos derechos, gracias precisamente a que se ha sentido el más fuerte y provocado la paulatina caída de los otros ejemplares, de índole más débil?» [98]

El concepto de fuerza es esencial para Nietzsche. La fuerza, tomada como concepto de la física y asumido en la psicología como voluntad, es lo que determina la fusión tanto de Schopenhauer con Darwin como la de éste con una determinada filosofía natural. [99] Por otra parte, Nietzsche encuentra la expresión de la moral darwinista en al cultura que él considera modelo de toda cultura: la griega. Entre los griegos, las grandes virtudes homéricas son precisamente una exaltación de los instintos de vida, una afirmación de la voluntad de dominio y una negación de todo lo que es mediocre. La moral aristocrática del autor alemán toma su ideal de ese modelo griego. Nietzsche habla de una moral de la evolución según la orientación de los instintos de la vida, es decir,

[96] *U VII, p. 799.*
[97] *Véase UE IX, p. 660.*
[98] *NCi, I, 7.*
[99] *Véase el artículo de Gerhard Hannemann:* Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph, Philosophia Naturalis, *Band 11, Heft 4, 1969.*

según una sobreabundancia de vida; ésta es apetencia de más vida. Toda moral que se erija en contra de ese instinto es expresión de una cultura decadente, sea veladamente, sea bajo una forma manifiesta.

En los rasgos que de ambos autores acabo de enumerar existe una fundamental coincidencia de orientación, ya que hallamos la instintividad desempeñando un papel de primer orden en la conformación de la conducta humana. Pero me parece muy instructivo el detenerse en algunos matices que separan considerablemente lo que podemos llamar el darwinismo moral de uno y otro. Ante todo ya hemos visto el mismo sentido en ambos. Pero hay que resaltar que cuando Unamuno habla de imponerse a los demás y Nietzsche de la voluntad de dominio, están aplicando a Darwin de forma muy distinta, como vamos a ver.

Para el catedrático de Salamanca el hecho de imponerse cada uno a los demás significa el reconocimiento de un instinto que iguala a unos humanos con otros, ya que no es privativo de uno solo, o de un grupo determinado este instinto de invasión. «Ha sido mi centinela de siempre. Quien defiende y exalta su propia personalidad, su yo, defiende y exalta las personalidades, los yos de los demás». [100]

Por otro lado, es después de la lucha cuando los combatientes se dan el abrazo más fraternal, puesto que han dado satisfacción a un instinto que, de otro modo, habría permanecido reprimido, envenenando la espontaneidad de los impulsos. Es, pues, un deseo de romper las máscaras sociales lo que late tras la voluntad unamuniana de imposición. Es la puesta en primer plano de la sinceridad como expresión transparente del alma humana.

Las dos morales

Para el filósofo alemán, la moral tiene, originariamente, la función de proporcionar cohesión al grupo. En el momento de constituirse éste, instintos como la temeridad, la venganza, la ambición, la rapacidad, son considerados como virtudes elogiables por lo que suponen de defensa del grupo. Pero, una vez asentado éste, los mismos instintos empiezan a teñirse de una valoración opuesta, ya que tienden a disolver el «rebaño». De ahí que Nietzsche hable de *dos* morales, la rebañesca o plebeya y la aristocrática o de los fuertes. Esta última es la de Zaratustra, el solitario, el amigo de los animales y de las alturas de la montaña, el anunciador del sobrehombre y del «sentido de la tierra», el instaurador de nuevas tablas morales.

La moral aristocrática es la de las pasiones aristocráticas. Por ello es intolerable, exige la dureza consigo mismo y con los demás y acepta sin escrúpulos su egoísmo. Su superioridad no consiste en atribuirse cualidades que coloquen a uno por encima de la mayoría, sino en seguir una naturaleza que establece por sí misma una jerarquía de castas. «Dominan -escribe Nietzsche— no porque quieran, sino porque *son;* no tienen libertad para ser los segundos». [101] Reconocerse igual a los demás es para el hombre superior una falta de fidelidad a sí mismo.

[100] *U VIII, p. 1146.*
[101] *NAnt, p. 100.*

La moral plebeya o de los esclavos es la de las bajas y medianas pasiones: resentimiento, envidia, instinto de obediencia. La moral plebeya tiene como tabla de valores la misma de la casta aristocrática, pero invertida: lo malo es lo bueno de la moral aristocrática, y al revés. He aquí el código plebeyo: «¡Seamos distintos de los malvados, es decir, seamos buenos. Y bueno es todo el que no violenta, el que no ofende a nadie, el que no ataca, el que no salda cuentas, el que remite la venganza a Dios, el cual se mantiene en lo oculto igual que nosotros, y evita todo lo malvado, y exige poco de la vida, lo mismo que nosotros, los pacientes, los humildes, los justos». [102]

Aquí es donde Nietzsche encuentra dificultades para aplicar la teoría darwiniana. En efecto, si las especies biológicas caminan hacia un mayor perfección gracias a la selección natural, ¿cómo es posible que en la especie hombre el número de los «inferiores» sea la mayoría, hasta el punto de amenazar peligrosamente a la clase superior? Decididamente Darwin, que era un científico, no le sirve a Nietzsche para defender lo que él pretende. Darwin había escrito que «...como la selección natural obra sólo mediante el bien y para el bien de cada ser, todos los dones intelectuales y corporales tenderán a progresar hacia la perfección». [103] Si la selección natural determina la extinción de las formas menos perfeccionadas, ¿cómo se explica que vaya extendiéndose de día en día el número de plebeyos, de los mediocres, el ejército de las pasiones bajas? Nietzsche se aleja decepcionado de Darwin. La biología de éste es incapaz de percibir dónde están o quiénes son los tipos perfectos. En Darwin, dirá el filósofo alemán, se nota el tufillo plebeyo típico de todo lo inglés. Nietzsche no acepta que la famosa *lucha por la vida* se basa en la menesterosidad, la situación de hambre. «Ese aspecto de conjunto de la vida *no* es la situación calamitosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, — donde se lucha, se lucha por el *poder*». [104]

En lo dicho se percibe con suficiente diafanidad cómo el pensador alemán rehusa establecer la lucha en el terreno concreto, real, material. Pero, al mismo tiempo, se ve la inconsecuencia de su crítica moral. Efectivamente, si Nietzsche afirma que la moral es el lenguaje de las pasiones, ¿por qué ha mezclado con tanta insistencia el análisis de éstas y la dependencia de una clase social? [105] Si las pasiones surgen de la naturaleza, y no de una educación, ¿por qué tienen un valor en la aristocracia y otro distinto en la clase esclavizada? Nietzsche, que tanto ha abogado por la autenticidad, por el abandono, o, al menos, por el reconocimiento de las máscaras, no ha podido prescindir de la suya propia. La suya consiste en ver lo bajo o lo alto en lo que él, arbitrariamente, califica de tal, en contradicción con sus propios supuestos.

[102] *NGm, p. 52.*

[103] El origen de las especies, *Barcelona, Bruguera, 1967, p. 668.*

[104] *NCri, p. 95.*

[105] *No se diga que las categorías «aristócrata» o «plebeyo» no tienen en Nietzsche sentido socio-económico, sino metafísico. Esta es una escapatoria que pretende negar la diafanidad del autor alemán. Cuando éste afirma que «solamente puede haber una más elevada cultura donde hay dos castas diferentes: la de los trabajadores y la de los ociosos» (NHh, I, 439) o cuando escribe que el hombre noble decide, sin necesidad de ratificación, que el valor (lo bueno) es lo que él juzga tal y lo no valioso lo que le es perjudicial (Ver NMabm, aforismo 260); cuando Nietzsche escribe esto, es difícil no ligar tales valoraciones a supuestos económicos y sociales.*

La diferencia respecto de Unamuno es aquí bastante grande. Por lo que se refiere a Darwin, el español es un gran admirador suyo. No tiene en cuenta sólo el efecto de *El origen de las especies* en la biología, sino, especialmente, en las ciencias humanas. «En todas las ciencias ha dejado el darwinismo profunda huella; en las históricas y políticas y morales, en la misma teología». [106]

En cuanto a la *lucha por la vida,* Unamuno acepta plenamente esta idea. Pero es aquí fácil interpretar falsamente al autor español, cuya complejidad se olvida con demasiada frecuencia. La lucha de la que habla Unamuno tiene muy diversos sentidos, acentuándose unos u otros según las épocas y según los contextos. Creo que podrían resumirse así los principales sentido en que se refiere a la lucha:

1. La lucha equivale a la guerra militar. En este caso Unamuno se opone generalmente a ella. Aunque suele dejar en la sombra su aspecto devastador para fijarse en el hecho de ser inhumana por tener lugar entre individuos que se desconocen [107], queda claro su rechazo rotundo de la guerra en el período socialista, período en el que destaca la motivación económica de la misma. [108]

2. La lucha es equivalente a un conflicto consigo mismo. Creo que es, sobre todo, en este sentido como Unamuno ensalza la guerra y todo combate en su madurez. Este combate es una exigencia ética, porque cada uno de nosotros somos al mismo tiempo Caín y Abel. «Y es que todo hombre humano —escribe en el prólogo de *Tres novelas ejemplares y un prólogo*— lleva dentro de sí las siete virtudes y sus siete opuestos vicios capitales». [109] En esta perspectiva ha insistido el Unamuno agónico en la *agonía,* tomada en su sentido etimológico.

3. Equivale a un constante esfuerzo del hombre por adaptarse a la naturaleza. «Toda la historia humana —escribe— no es otra cosa que una larga y triste lucha de adaptación entre la *Humanidad* y la Naturaleza, como la historia de cada hombre se reduce a las vicisitudes del combate que en su cuerpo, sanguinoso campo de batalla, riñen su espíritu y el mundo que le rodea». [110]

4. La lucha equivale, otras veces, a la explosión de energía que hace saltar los límites que una determinada ideología o una determinada tradición imponen tenazmente a un cultura. Este es el sentido de la lucha quijotesca cuando el catedrático de Salamanca exclama: «Sí, es lo que necesitamos: Una guerra civil. Es menester afirmar que deben ser y son yelmos las bacías y que se arme sobre ello pendencia como la que se armó en la venta... ¿No oís a los que repiten que hay discusiones que deben evitarse?» [111]

Pues bien, cuando Unamuno se refiere a la darwiniana *lucha por la vida* considera

[106] *U VII, p. 797.*

[107] *Unamuno recuerda, mediante su personaje Ignacio, de* Paz en la guerra, *la «mentira» de un enemigo al que no se ve: «De muchacho, en las pedreas, viendo al que le lanzaba el canto, y a éste mismo su trayectoria, el coraje contra el adversario conocido sustentaba el ardimiento; ahora el enemigo estaba lejos, apenas indicaba más que la masa confusa en la verdura, no cabía odio concreto, era una cosa fría, mecánica, algo como de oficio y fórmula, una mentira, una verdadera mentira». U II, p. 209.*

[108] *Véase el artículo del 26 de octubre de 1895 en* La Lucha de Clases, *titulado «La guerra es un negocio», UE IX, p. 541.*

[109] *U IX, p. 421.*

[110] *U III, p. 379.*

[111] *U IV, p. 206.*

gloriosa «la carrera que ha traído al hombre a partir de sus formas inferiores, esa dolorosa y a la vez gloriosísima carrera de la que Darwin señaló el proceso». [112] Pero, al mismo tiempo, resalta un aspecto que había recalcado mucho en su época socialista y que, sin llegar a borrarse nunca de su pensamiento, será poco destacado en su último período. Este aspecto consiste en la limitación o ilimitación del progreso individual en relación con el problema del perfeccionamiento social. «Discútese (...) si el europeo culto de hoy, si el hombre moderno de las razas que llamamos superiores nace con una superioridad mental sobre el griego de tiempo de Pericles, pero en lo que no cabe duda es en el proceso social, en que el hombre de hoy se encuentra al nacer en posesión de medios de conocer y de obrar de que los contemporáneos de Pericles carecían. Entre otros medios, los que ellos, con su esfuerzo crearon. Y así resulta que aún suponiendo un límite al perfeccionamiento orgánico individual sigue perfeccionándose el organismo social, que acaso está en su infancia». [113]

Esta perspectiva le aleja enormemente de Nietzsche. Aunque Unamuno había dicho, en consonancia con el alemán, que la civilización había empezado el día en que un hombre había sometido a otro como esclavo, la afirmación era sólo una constatación histórica. «Sería una torpeza —escribió Unamuno en *La Lucha de Clases*— el negar, llevado de un sentimentalismo engañoso, el que la base histórica y cronológica de la civilización, haya sido la esclavitud». [114] La afirmación pretendía ser una comprobación histórica, no una aspiración para el presente, ni una previsión para el futuro: «Sí, es verdad, la esclavitud es la base histórica de civilización. Pero de lo que se trata no es de lo que fue su origen (...). Lo mismo que da origen a un ser puede llegar a ser su muerte». [115] Lo que fue arranque de civilización es hoy su obstáculo.

Este ejemplo de dialéctica hegeliana muestra el dinamismo progresista del primer Unamuno y revela, por ello mismo, la distancia que le separa de Nietzsche. Este pensó simpre que la abolición de la esclavitud había sido un error de la civilización moderna. «Y si fuera verdad —escribió el filósofo alemán en 1871— que los griegos perecieron por la esclavitud, es mucho más cierto que nosotros pereceremos por falta de esclavitud». [116]

Con respecto a su relación con Darwin, puede decirse, por tanto, que las razones que llevan al pensador alemán a rechazarlo (el perfeccionamiento universal), son las que llenan de entusiasmo a Unamuno [117]. Mientras éste es un liberal convencido de que lu-

[112] *U VII, p. 803.*

[113] *Ibid.*

[114] *UE IX, p. 661.*

[115] *Ibid., pp. 661-662.*

[116] *«Der griechische Staat», en* Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern, *(1872), NS, III, p. 279. La ignorancia en materia de historia y economía es sorprendente en Nietzsche, no sólo en el primer período, sino a lo largo de toda su vida. Nunca llegó a percibir que las estructuras económicas no son trasponibles a cualquier época histórica. Muchos menos entendió por qué el capitalismo significa la abolición de formas de división social como la esclavitud griega. Unamuno exhibe una formación histórica y económica bastante más sólida.*

[117] *No importa ahora el fundamento o la falta de fundamento científico de la postura de ambos autores en relación con Darwin. Véase a este respecto «El Darwinismo y las ciencias sociales», de Donald G. Macrae, en el libro* Un siglo después de Darwin, *Alianza Edit., Marid, 1966. Lo que importa aquí es la comparación del pensamiento de Unamuno y Nietzsche.*

char por el propio bien es luchar por el bien de la humanidad, Nietzsche es un filósofo estancado en la cultura griega, pero incapaz de entenderla por carecer de una mirada histórica. De ahí que Nietzsche, siguiendo la pauta iniciada por Schopenhauer, cargue las tintas sobre el carácter decadente de la cultura europea moderna. Y el motivo principal de esta decadencia es que el hombre ha puesto sus miras en los más bajos valores, en los de su propia degeneración: «Mi aseveración es que a todos los valores supremos de la humanidad les falta esa voluntad, — que son valores de decadencia». [118] Esta degeneración del hombre ha ocurrido por el hecho de llamar virtud a lo que es debilidad, por haber sofocado los instintos más valiosos. «Yo llamo pervertido a un animal —continúa el filósofo alemán—, a una especie, a un individuo cuando pierde sus instintos, cuando elige, cuando prefiere lo que le es perjudicial. Una historia de los "sentimientos superiores", de los "ideales de la humanidad" —y es posible que tenga que contarla—, sería casi también la aclaración de *por qué* el hombre está tan corrompido. La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*, donde falta la voluntad de poder hay decadencia». [119]

Pero ya hemos dicho que esa voluntad de poder tiene sus paradojas: si se manifiesta en la clase superior, ésta da testimonio de su superioridad; si se manifiesta en la clase inferior, ésta demuestra su perversión. Lo que ocurre, por consiguiente, no es que haya dos morales, sino que Nietzsche ha inventado dos morales. La finalidad de tal invención no es un azar. Lukacs, aunque ha simplificado excesivamente al filósofo alemán, ha señalado la órbita irracionalista en la que se mueve la moral nietzscheana. [120]

El peligro democrático

En su maniqueísmo, Nietzsche deja establecidos como valiosos los instintos de una casta para despreciar los de otra y llama decadencia o nihilismo a los movimientos igualaristas, de promoción de los derechos humanos, que pululan por Europa a partir de la Revolución Francesa. Por ello me parece muy justa la puntualidad de Lukacs al sostener contra Kaufmann, que Nietzsche no es un continuador de la Ilustración francesa, sino que representa precisamente una reacción contra ella. «La lucha de la Ilustración en contra del cristianismo —escribe Lukacs— iba dirigida, sobre todo —incluso en Voltaire, que no era ateo— contra el puntal efectivo del absolutismo feudal; de ahí que su contenido se extienda a todos los campos de la vida y del pensamiento humano, desde los problemas más generales de la concepción del mundo y la teoría del conocimiento hasta la ética y la estética. La polémica nietzscheana, en cambio, vuelca sus furias exclusivamente en los supuestos precursores ideológicos de la democracia y el socialismo, sobre los sostenedores de la moral de los esclavos». [121]

Nietzsche mira más a Esparta que a las aspiraciones de los ilustrados. Por ello no acepta el liberalismo democrático. Dice Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* sobre la de-

[118] *NAnt, p. 30.*
[119] *Ibid.*
[120] *Véase Lukacs,* El asalto a la razón, *Barcelona, Grijalbo, 1968, pp. 278 y ss.*
[121] *Op. cit., p. 296.*

mocracia: «Nosotros, los que somos de otra creencia, nosotros los que consideramos el movimiento democrático no meramente como una forma de decadencia de la organización política, sino como una forma de decadencia, esto es, de empequeñecimiento del hombre, como su mediocrización y su rebajamiento de valor, ¿a dónde tendremos que acudir *nosotros* con nuestras esperanzas?» Y continúa más adelante: «*La degeneración global del hombre,* rebajarse a aquello que hoy les parece a los cretinos y majaderos socialistas su *hombre del futuro* —¡su ideal!—, esa degeneración (...), esa animalización del hombre hasta convertirse en animal enano dotado de igualdad de derechos y exigencias son *posibles,* ¡no hay duda!» [122].

Unamuno se opuso también a la democracia y ello le acerca a la posición de Nietzsche. El autor español, especialmente a partir de 1900, se declaró liberal no democrático. La democracia, entendida como gobierno de la mayoría, engendra la envidia. «Las democracias —escribe Unamuno— son envidiosas, y por envidiosas han decretado alguna vez la abolición de los títulos honoríficos, de las distinciones, de las condecoraciones». [123] Lo que Unamuno defiende es un liberalismo decimonónico, opuesto a la democracia. La sumisión a la mayoría le parece una forma de tiranía tan detestable como la peor. En una España de población rural y analfabeta en su mayoría, el autor español confía más en una «revolución desde arriba» que en una transformación por la base: el pueblo tiene que ser educado y, por ello mismo, dirigido. El liberalismo de Unamuno viene expresado en su moral invasora, que, al tiempo que pone en primer plano al individuo y obliga a los combatientes a una tensión constante, permite conjugar la orientación liberal con un elitismo que se expresa, especialmente, en el utopismo educativo iniciado por los krausistas en la España contemporánea. [124]

La moral invasora del español contiene otro elemento importante que le acerca a Nietzsche. Consiste en la necesidd de que se conserve aquello que se combate. En la dialéctica unamuniana los enemigos no se destruyen; se necesitan mutuamente. Según Unamuno, Caín necesita a Abel y al revés. Esta idea tiene mucho que ver con la expresada por Nietzsche cuando se enfrenta a la iglesia diciendo que ésta «quiere en todos los tiempos el aniquilamiento de sus enemigos; nosotros, nosotros los moralistas y anticristianos, vemos nuestro provecho en el hecho de que la Iglesia existe». La iglesia (junto con el socialismo) es el peor enemigo de la moral de Nietzsche, pero éste no pudo prescindir de ella, porque uno de los resultados de la transformación nietzscheana de todos los valores *(Umwertung aller Werte)* consiste en «comprender profundamente el valor que posee el tener enemigos» [125]. Este rasgo muestra en ambos pensadores un aspecto conservador de su moral: no se trata de destruir nada; se trata de *conservar* lo existente, pero con la agresividad necesaria para que la tensión, principio de vida, no decrezca.

Sin embargo, este aspecto no dialéctico que une a los dos autores, debe ser matizado. Ciertamente, me parece innegable el fondo conservador de la actitud de ambos: la lu-

[122] *NMabm, pp. 135-36.*
[123] *U IV, p. 223.*
[124] *«Hace falta proclamar el Kulturkampf y domeñar a las Kabilas los pocos europeos que aquí vivimos», le escribe a Múgica el 14.1.1902.* Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, *op. cit., p. 311.*
[125] *NCri, p. 55.*

cha que proponen exalta más el combate como tensión vital que como fuerza superadora de los males reconocidos. Pero tanto el español como el alemán han señalado tan genialmente las tensiones que se daban en la sociedad dentro de la cual han vivido, que su testimonio es un desenmascaramiento de las contradicciones de esa misma sociedad. Ese desenmascaramiento tiene un valor que trasciende las actitudes ético-políticas de ambos autores y, por ello mismo, es aprovechable por las tendencias conservadoras, pero también por las corrientes opuestas. Lukacs no ha tenido en cuenta esta perspectiva y por ello, ha simplificado unilateralmente al pensador alemán, convirtiéndolo en un mediocre apologista del capitalismo y del movimiento irracionalista. [126]

Dentro de la general coincidencia en una actitud conservadora, no comparten los mismos criterios de valoración sobre idénticas cuestiones. Así su actitud frente a Bismarck y su política es bastante diferente. Unamuno le escribe en 1898 (año de la muerte del canciller) a su amigo Múgica: «No comprendo bien su entusiasmo por Bismark. Y he de confesarle que sentía repugnancia hacia ese prusiano, en quien los zancos son mucho mayores que su estatura real. Su afirmación de usted de que haya sido la mejor figura de este siglo, junto a Napoleón, me parece atroz!» [127] ¿Por qué no le es simpático Bismark al autor español? Lo explica en la misma carta: «Odio las glorias militares. Kant, Hegel, Darwin, Balzac, etc. etc. son más que Napoleón. Y cuando comparo con Bismark a Gladstone, ese espíritu generoso, noble, elevado, me parece aquél despreciable... Alemania tiene que purgarse de la obra de Bismark». [128]

Lo que Unamuno desprecia en Bismark es el militarismo prusiano. «Mientras los franceses —escribe a Múgica en diciembre de 1898— no vayan a escupir sobre la tumba de Napoleón, la de Federico II los prusianos, la del Duque de Alba nosotros, no habrá civilización posible. Es la redención que más espero del socialismo, que mate eso. No comprendo que se quiera hacer héroes de espíritus tan anticristianos como Bismark y el repugnante Moltke, en cuyo libro acerca de la guerra francoprusiana se ve la frialdad del criminal inmundo». [129]

Nietzsche, por el contrario, afirma en carta a Carl von Gersdorf en 1868 (6 años después de haber sido nombrado Bismarck canciller de Guillermo I): «Bismarck me proporciona inmenso placer. Leo sus discursos como si bebiera vino fuerte: retengo la lengua

[126] *La voluntad de poder nietzscheana no tiene por qué significar sólo una exaltación del irracionalismo. Heidegger hace ver que el superhombre nietzscheano implica el abandono de la postura cristiana consistente en afirmar que el valor del ser lo da el supremo ser, el* summun ens *creador. Lo voluntad de poder significa, en contra de Hegel y completando a éste, la prioridad del sujeto hombre como valorador. Escribe Heidegger: «Jetzt muß der Mensch, weil er allein als vorstellender, wertsetzender Wille inmitten des Seienden als eines solchen im Gamzan ist, der vollendeten Subjektivität die Stäte ihres reinen Wesens bieten».* (Nietzsche, *Pfullingen, Neske Verlag, 1961, vol. II, p. 303. Trad.: El hombre tiene que ofrecer ahora a la completa subjetividad la morada del ser puro, ya que en cuanto voluntad representadora, valoradora, sólo él es dentro del ser como tal en su totalidad). Pero Heidegger oculta también lo que es difícil ocultar, las resonancias racistas de la voluntad de poder. Escribe a este respecto: «So wenig der Wille zur Macht biologisch vielmehr ontologisch gedacht ist, so sehr hat Nietzsches Rassengedanke nicht einen biologischen, sondern einen metaphysischen Sinn». (Ibid., p. 309. Trad.: La voluntad de poder no está pensada biológicamente, sino más bien metafísicamente, como tampoco la idea de raza tiene un sentido biológico, sino metafísico).*

[127] Cartas inéditas..., *op. cit., pp. 272-73.*

[128] *Ibid., p. 273. En esta misma carta, escribe Unamuno «En Inglaterra no se podría dar un Nietzsche».*

[129] *Ibid., p. 280.*

para no beber demasiado deprisa y conservar el gusto largo tiempo. Lo que me dices de maquinaciones de sus enemigos, te lo creo gustosamente, pues es una necesidad que todo lo pequeño, mezquino, parcial, limitado, se rebele contra tales naturalezas y se arme en una guerra inconciliable». [130]

Los tentáculos que Bismark había introducido en todos los frenes de la política alemana —los coqueteos con los socialistas mediante Lassalle fueron un éxito para el canciller y una ruina para la socialdemocracia — no dejaron de percibir la ayuda que podría prestar Nietzsche a la causa prusiana. El pensador alemán lo confiesa alborozado en carta a Peter Gast en 1883: «Incluso un miembro del Reichstag y partidario de Bismarck (Delbruck) parece haber expresado su disguso de que yo viva en Santa Margherita, y no en Berlín!!» [131] A pesar de haber tenido que asistir a la concesión de una constitución y a la creación de un parlamento, Bismarck supo manipular éste con la astucia suficiente par convertirlo en instrumento de la vieja nobleza prusiana. Nietzsche lo celebra igualmente y le dispensa que haya accedido a lo que el filósofo alemán más aborrece: el parlamentarismo. «Bismarck quiso crear con el parlamento una pararrayos, una fuerza contra la corona y, en ciertos momentos, una palanca para hacer presión en el extranjero; hizo de él también su cabeza de turco». Y continúa: «Así como Federico el Grande se reía continuamente del feminismo en la regencia de sus estados vecinos, Bismarck se reía del parlamentarismo: es un nuevo medio, decía, de hacer lo que se quiere». [132] La diferencia de estas apreciaciones es la que separa la actitud liberal de Unamuno de la actitud totalitaria de Nietzsche. El alemán no tolera ni siquiera el liberalismo burgués decimonónico: quiere el absolutismo anterior a la Revolución Francesa, a la vez que sitúa el ideal y el sentimiento en un terreno que él considera libre de todo interés material, sin advertir que ese ideal y ese sentimiento pueden muy bien compaginarse con los de una determinada clase social.

En cuanto a los enemigos que uno y otro autor descubren para la conducta moral, no son idénticos tampoco. Para Unamuno es la hipocresía. Y, por cierto, Unamuno tiende a ver hipocresía en todo aquel que no se manifieste religioso. Sin embargo, la cuestión religiosa les separa y les une, a la vez. Les separa porque Nietzsche quiere fundar una tabla de valores que invierta los del cristianismo, mientras que Unamuno cree que la salvación de la cultura moderna se halla en el cultivo del cristianismo; [133] les une porque, como escribe G. Sobejano [134], el cristianismo de Unamuno está muy cerca del anticristianismo de Nietzsche. Ambos sugieren alguna vez el carácter alienante de la religión, pero nunca acentúan esta tesis feuerbachiana. El ataque de Nietzsche al cristianis-

[130] *NS, III, p. 992.*

[131] *Ibis., p. 1201. Sobre el pensamiento político de Nietzsche y sus interpretaciones, véase Franco Livorsi, «Friedrich Nietzsche», en G.M. Bravo y E.S. Roda Ghibaudi,* Il pensiero politico contemporaneo, *3 vols., Milano, 1985-86, vol. I, pp. 625-687.*

[132] *Nietzsche,* Obras completas, *op. cit., vol. II, p. 567.*

[133] *Escribe el español con ocasión de la primera Guerra Mundial: «...a mi parecer lo que se está debatiendo es nada menos que el porvenir del derecho cristiano, el cristianismo amenazado en sus raíces por el paganismo de esa Realpolitik de la* Kultur», *en el citado artículo de García Blanco, «Unamuno y el profesor francés, Jacques Chevalier», P. 43.*

[134] *Op. cit., p. 303.*

mo tiene como base una exaltación de los instintos, de lo irracional, de los «grandes ideales», frente al frío utilitarismo inglés. Pero esta misma exaltación de las pasiones, del sentimiento, de la fe contra la razón, es lo que caracteriza el cristianismo de Unamuno. El *Don Quijote* unamuniano se entendería muy bien con el *Zaratustra* nietzscheano, mucho mejor que con el optimismo de Bergson. Este último es considerado por Unamuno como maś afín al cristianismo, pero la falta de sentido trágico del francés le aleja considerablemente del español.

Hay, además, una serie de rasgos biográficos que aproximan Unamuno a Nietzsche: la pérdida del padre siendo muy niños, educación entre la piedad de mujeres muy religiosas, gusto por la soledad (más acentuado en Nietzsche), ruptura con el cristianismo oficial, dedicación profesional al griego clásico (más intensa, por supuesto, en Nietzsche), interés por la literatura y —lo que es más importante— por los mismos autores, si se exceptúan los ingleses. En resumen, resulta sorprendente que, dadas las coincidencias, sobre todo de fondo general, entre los dos pensadores, Unamuno se mostrara tan reacio hacia el alemán. La explicación de este hecho puede ser doble:

o bien Unamuno conoció muy deficientemente a Nietzsche y sólo vio en él un anticristiano y un defensor de la política belicista prusiana;

o bien se trata de una lucha entre «hermanos», lucha, por otra parte, tan unamuniana.

Parece más plausible la primera hipótesis, ya que esta lucha entre hermanos tiene un carácter completamente distinto con respecto a Kierkegaard. Siendo éste último un hombre cuyo pensamienoto es, en gran parte, una polémica contra el racionalismo hegeliano, es decir, siendo Kierkegaard el defensor de una filosofía que, como Nietzsche,. pone en primer plano el sentimiento, la pasión, le fe [135], fue acogido, sin embargo, con un estusiasmo muy distinto de los recelos que expresó hacia el segundo. Y la razón es que Unamuno vio en Kierkegaard un restaurador del cristianismo vivo, mientras vio en Nietzsche el pagano anticristo. Pero en ninguno de los dos casos, ni en el de Kierkegaard ni en el del alemán, se trata de influencia sobre Unamuno; se trata de coincidencia. J.A. Collado ha mostrado que la hermandad de Unamuno y Kierkagaard no se puede explicar como influjo del danés sobre el español [136], sino como una coincidencia cuyo descubrimiento produjo entusiasmo en Unamuno. Las coincidencias entre el catedrático de Salamanca y el filósofo alemán tampoco pueden explicarse en términos de influencia de éste sobre el primero, sino quizá como producto de un clima cultural europeo que provocó en ambos planteamientos a veces convergentes. Aunque tampoco puede olvidarse que la evolución del pensamiento de Nietzsche es opuesta a la de Unamuno. Este fue alejándose paulatinamente del racionalismo para acercarse a un irraciona-

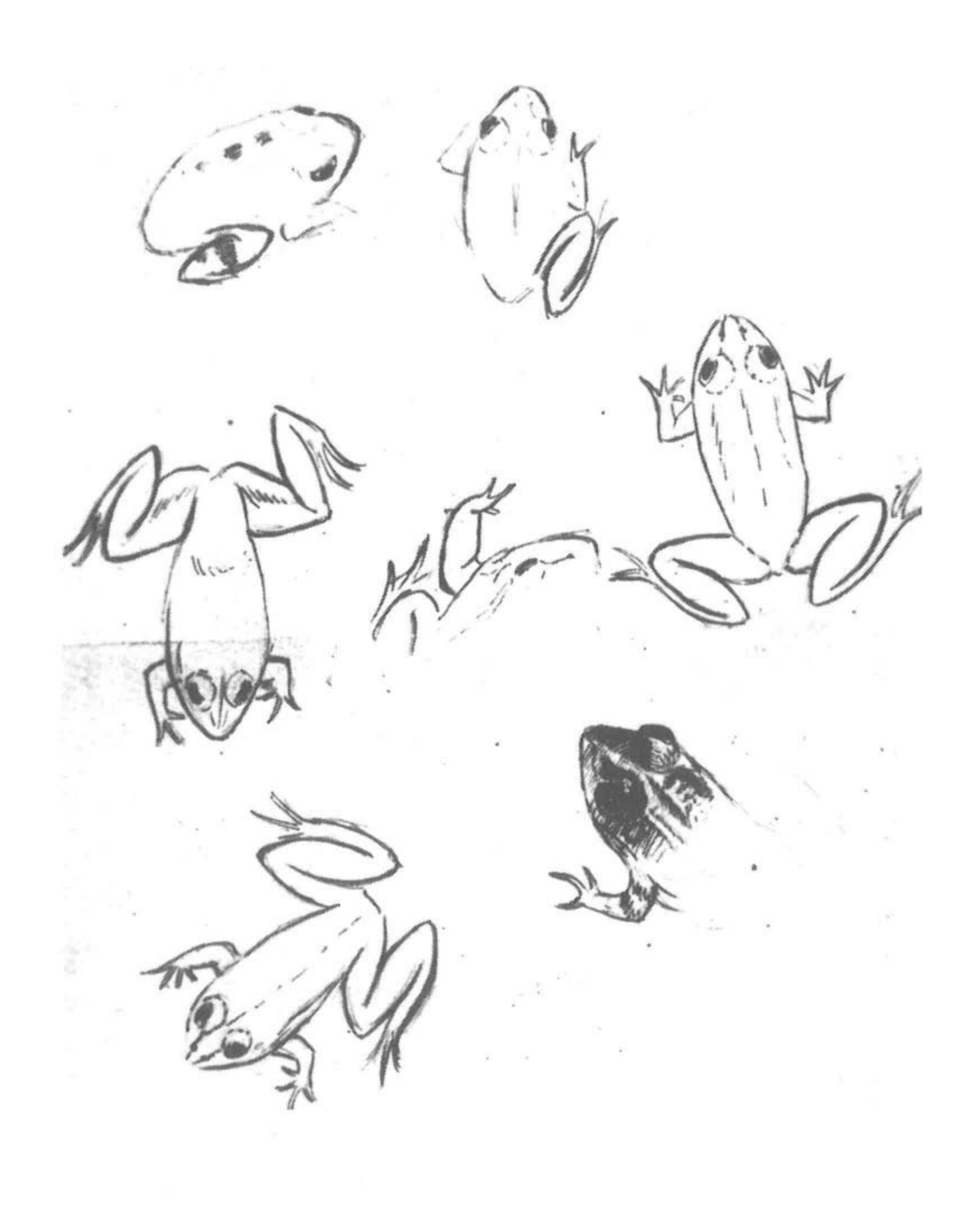
[135] *Dice Nietzsche, hablando del alma noble: «No son las obras, es la* fe *la que aquí decide, la que aquí establece la jerarquía, para volver a tomar una vieja fórmula religiosa en un sentido nuevo y más profundo». NMabm, p. 248.*

[136] Kierkegaard y Unamuno, *Madrid, Gredos, 1962, pp. 388-89.*

lismo próximo al de Schopenhauer. Nietzsche, en cambio, empezó siendo un schopenhaueriano convencido para alejarse progresivamente de él y llegar a una actividad que comparte muchos puntos de vista con el racionalismo [137].

Pedro Ribas

[137] *La tesis de Deleuze* (Nietzsche y la filosofía, *Barcelona, Anagrama 1971) hace de Nietzsche un pensador más cercano a Schopenhauer de lo que, en mi opinión, fue en realidad. Tal vez por ello mismo, paradójicamente, Deleuze, pretendiendo hacer de la filosofía del pensador alemán una tesis primoridalmente antidialéctica, no puede evitar presentar tal tesis sino en un esquema dialéctico: «fuerzas reactivas» contra «fuerzas activas» transmutándose en afirmación de lo positivo. Deleuze olvida que a medida que se aleja de Schopenhauer, Nietzsche acorta la distancia que le separaba de Hegel. Y así lo reconoce, por ejemplo, E. Fink: «El mismo [Nietzsche] se coloca en la vecindad de Hegel».* La filosofía de Nietzsche, *Madrid, Alianza editorial, 1966, p. 231. Pero es, según creo, una tendencia de intérpretes contemporáneos franceses, como Klossowski, hacer de Nietzsche un filósofo mucho más irracionalista de lo que era.*



Apuntes de ranas para ilustrar la traducción de la ***Batrakomiomakia*** de que habló Unamuno con Ganivet en la primavera de 1891

Unamuno y Kierkegaard

I

Más de una vez, la crítica se ha acercado con interés y entusiasmo, al problema de una unión espiritual y problemática entre Unamuno y el pensador danés, padre casi inmediato del existencialismo contemporáneo, Sören Kierkegaard. No han faltado en el método comparativo del acercamiento entre estos dos grandes atormentados religiosos de la modernidad, exageraciones y excesos. La crítica suele caer con mucha facilidad en ellos, como suele caer con frecuencia en lo que justamente se ha llamado el gran pecado de la interpretación: el pecado del anacronismo, legitimado tantas veces en nombre del «sacrosanto» principio de las analogías.

La obra de Kierkegaard, estudiada e interpretada apasionadamente en nuestro siglo, posee una extraordinaria riqueza expresiva y problemática, y en cuanto tal ha sido natural que se haya buscado su presencia en Ibsen, Strindberg, Dostoievski, Unamuno o Pirandello, escritores profundos de la condición existencial. Se ha hablado a veces de una fraternidad ontológica entre Kierkegaard y estos escritores. Para Unamuno, del cual se sabe que había leído, aprendiendo para ello el danés, una buena parte de la obra de Kierkegaard, se trataba explícitamente de un «hermano». Alguna vez el gran escritor español se refiere así al danés: «el hermano Kierkegaard», y le dedica un estudio comparativo con Ibsen. Y convendrá buscar de una vez las fuentes kierkegaardianas de Pirandello, ahora que se celebra medio siglo desde su muerte.

La obra de Unamuno, literaria y de pensamiento, se ha prestado muchas veces durante los últimos tiempos, a la explicación de esta «hermandad». Sin embargo, creemos que en el problema específico de la *interioridad* debemos buscar los rasgos esenciales y de alguna manera nuevos de esta proximidad. El texto del *Diario Intimo* de Unamuno y una crítica textual comparativa de los escritos de Unamuno y Kierkegaard que desplieguen los temas de la interioridad existencial y religiosa, están acaso destinados a ofrecernos una perspectiva nueva en esta materia ya largamente explorada bajo aspectos diversos, pero con resultados por lo menos discutibles.

La vía de Kierkegaard hacia la interioridad y los problemas de la dialéctica existencial es más compleja, desde el punto de vista intelectual, que la de Unamuno. Se trata, ante todo, de su admiración constante por Sócrates. Hay, después, su admiración por Spinoza, Kant y Hegel y sobre todo la ruptura de Kierkegaard con Hegel, el gran maestro formador de su espíritu filosófico. Hay por fin su encuentro, en la vía del pensamiento, con Job, con Abraham, sobre las huellas de Pascal, y sobre todo su encuentro con Cristo, encuentro doloroso y ardiente. En este punto, Unamuno y Kierkegaard se encuentran. La crisis religiosa de Unamuno, en 1897, cuyos rasgos son evidentes en su *Diario Intimo,* descubrimiento bastante reciente de los estudios unamunianos, consti-

tuye la prueba. Tensión religiosa, melancolía, miedo y temblor, angustia de la muerte, son algunos de los términos de este encuentro significativo. Según Chestov, Dostoievski es el *doble* de Kierkegaard. Unamuno llama él mismo a Kierkegaard su «hermano». Los tres —Kierkegaard, Dostoiesvki, Unamuno— abandonan la filosofía especulativa por el «pensamiento particular». El *Diario* de Kierkegaard, el *Diario de un escritor* de Dostoievski y el *Diario Intimo* de Unamuno, muestran las etapas de la renuncia a la razón y la búsqueda dolorosa de las vías de la *interioridad.*

II

Poeta, dialéctico, Kierkegaard es, por razones estéticas también un espíritu aristocrático. A medida que la «turba» deviene «el factor dominante del Estado», existe el «peligro de vivir en tiempos de convulsión mundial». Sus conductores son los más fuertes. Para Kierkegaard «la masa, el público, son el mal». Su naturaleza melancólica se une a su actitud aristocrática. De ahí su sentido del ridículo, el sentimiento de sentirse viejo a los ocho años, el nacimiento de la ironía hacia los demás, su conflicto con la masa: «la verdadera colisión». «Mi colisión es auténticamente cristiana; yo soy un perseguido». El gran enemigo: los diarios donde Kierkegaard es ridiculizado: «Maldición, tres veces maldición a los diarios cotidianos. Si Cristo volviera al mundo, tan cierto como yo vivo, no se ocuparía de los grandes sacerdotes sino de los periodistas». Vuelve siempre la *dialéctica de lo extraordinario.* He aquí el conflicto entre Cristo y la muchedumbre. «Lo que humanamente hablando ha contribuído a hacer matar a Cristo, es evidentemente el hecho de que él no ha cesado nunca de mantener al pueblo en tensión». Es la *tensión* lo que apresuró su pérdida.

Esta dialéctica de lo extraordinario es acaso lo que ofrece el mejor punto de confrontación entre Kierkegaard y Unamuno. Tomemos como ejemplo el *Diario Intimo* de Unamuno. Este documento es para el gran escritor español el punto de partida. Mientras que para Kierkegaard su *Diario* es el punto de llegada, en cierta medida, la síntesis, el sentido de «Aufhebrung» o de «Suspensión» última de su interioridad secreta. Es el encuentro que aquí nos interesa tratar.

Chestov, que se ocupa de las relaciones entre Kierkegaard y Dostoievsky, nos habla de la ignorancia total del pensador danés en Rusia —la Rusia «kierkegaardiana» de Gogol y Dostoievski— y su descubrimiento muy tardío en Francia a cambio de su profundo influjo en Alemania (Barth, Heidegger, Jaspers). Se puede decir por lo tanto que el «descubrimiento» de Unamuno es una verdadera *anticipación,* muy importante para comprender incluso dentro de su independencia absoluta, obras como *El sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo.* La tensión existencial, incluso en la formulación «dialéctica», es imposible en cuanto explicación en términos de razón. No es Hegel ni el Symposio del Logos el camino revelador de la interioridad. «Si lo interior no es superior a lo exterior, Abraham se engaña». En la soledad y en la fe, las fuentes de la interioridad son una realidad viviente; la garantía de lo absoluto, del diálogo con Dios. La superioridad de lo interior, que Kierkegaard y Unamuno han proclamado, justifica todavía el cometido de la filosofíca en la hora llamada de su crepúsculo: «Solamente un dios puede todavía salvarnos. Nos queda como única posibilidad el preparar

en el pensamiento y la poesía una disponibilidad para la aparición del dios o para la ausencia de dios en nuestra declinación. Que declinemos ante el dios ausente». [1]

III

El *Diario Intimo* de Unamuno es uno de los documentos esenciales de la crisis religiosa del escritor español en 1897. En efecto, este *Diario* ha sido interpretado como un documento clave de esta crisis, la más profunda acaso en su camino diseminado de angustias, contradicciones y tormentos interiores [2]. Este documento ha sido considerado como el reflejo de una profunda crisis religiosa y metafísica de Unamuno, igual que sus *Cartas,* y al mismo tiempo como el núcleo de sus grandes libros posteriores, tales: *El sentimiento trágico de la vida, La agonía del cristianismo, La vida de Don Quijote,* etc. De cualquier manera, el *Diario Intimo* es una obra bastante anterior a la lectura que Unamuno realiza de buena parte de la obra de Kierkegaard, lectura que tiene lugar en 1901. Aparte esto, la conclusión de la crítica es que un verdadero influjo de Kierkegaard sobre Unamuno no sería detectable. La interpretación se mantiene siempre, en los numerosos estudios realizados sobre Kierkegaard y Unamuno, dentro del campo de las comparaciones temáticas, las mismas que han surgido a propósito de las «correspondencias» entre Kierkegaard y Dostoievski, Kierkegaard y Nietzsche, Jaspers o Heidegger. La lectura de la obra de Kierkegaard produce una gran impresión sobre el espíritu de Unamuno y el hecho se ha prestado a veces a curiosas especulaciones semánticas. Se ha hablado de esta forma, de una fructificación natural, no en el sentido de que Kierkegaard prestara su doctrina a Unamuno, sino que vendría a reforzarla en el fundamento de sus propias ideas. Y se atenúa lo que acaba de decirse con la impresión que en vez de penetrar en el sistema de Kierkegaard, lo que hace Unamuno es proyectar *en él* su propio sistema. En definitiva se trataría de que Unamuno buscara en el lenguaje de Kierkegaard una expresión nueva adecuada a sus propias ideas [3].

Lo cierto es, dejando aparte toda especulación de este género, que el pensamiento kierkegaardiano de la existencia deja lugar a un feliz y doloroso encuentro, en cuanto atmósfera generalizada, en cuanto tonalidad, resultado de una lectura apasionada. Pero un influjo preciso se excluye, en lo que concierne al método la sucesión de fases temáticas —estética, ética, suspensión de la ética, religiosa, en Kierkegaard; literaria, y expresión retórica de un hondo proceso de interiorización, en Unamuno—. En la lectura de Kierkegaard por parte de Unamuno faltan los *Papeles,* del pensador danés y sobre todo el conocimiento, importante y revelador, a través del cual el «encuentro» entre los dos filósofos hubiera sido más profundo y acaso más concreto, falta, repetimos, la referencia al gran *Diario* de Kierkegaard. Documento de gran importancia que requiere un análisis comparativo, detenido sobre todo a causa del hecho de que nunca ha sido abordado de alguna forma.

[1] *Cfr.* Heidegger. Interview «Spiegel». *Mercure de France, París, 1977, p. 49.*
[2] *Cfr.* Miguel de Unamuno. Diario Intimo, *Escelicer, Madrid, 1970, pág. XIX.*
[3] *Cfr.* J. A. Collado, Kierkegaard y Unamuno. *Ed. Gredos, Madrid 1962, p. 501.*

IV

Kierkegaard y Unamuno, cara a cara, han sido considerados por la crítica española como espíritus religiosos, pero no como «filósofos». Si la caracterización es aplicable a Unamuno, el cual, a la manera de Nietzsche, no tiene una preparación filosófica sólida y sistemática, ella no es de la misma manera aplicable a Kierkegaard. Si es verdad, que tanto el uno como el otro, rechazan de cierta manera las soluciones filosóficas como resultado fecundo del esfuerzo del pensamiento de la existencia, el primero no solamente tiene tras sí la reivindicación de Sócrates, cuya figura es una de las primeras entre las existentes, sino también la reivindicación de Aristóteles, «uno de los antecesores más auténticos de la filosofía de la existencia» [4]. En su formación, encontraron la presencia sólida de Hegel y de Kant, de Schelling y de Fichte, así como la de Platón, Descartes, Leibnitz y sobre todo Spinoza. Una frase, como la famosa de Kierkegaard: «la existencia es una energía del pensamiento» es inconcebible en Unamuno, donde la angustia y la expresión de la interioridad se prestan siempre a una forma de «energumenismo», reprochado al autor del *Sentimiento trágico de la vida* por Ortega y Gasset. Hecho éste desconocido en la dialéctica existencial, a la vez religiosa y estética, de Kierkegaard. Por todo esto, está desprovista de todo fundamento la tesis de una cierta crítica francesa que habla de una real influencia de Kierkegaard sobre Unamuno, tesis de la cual se hace en cierto modo eco su biógrafo español más reciente, cuando afirma que Unamuno leyó mucho a Kierkegaard y que vale la pena poner de manifiesto el influjo que ejerce sobre él «la lectura de Soren Kierkegaard» [5]. Y la misma cosa afirman, tras las lecturas de Unamuno, los que tratan de la influencia de William James, Emerson y Nietzsche.

Entre la estética de la angustia de Kierkegaard, y la pasión religiosa de la angustia de Unamuno, la línea de una tensión fraterna se establece. Para Kierkegaard el momento revelador es el de «Enten Eller» (*Aut aut-o bien o bien).* Para Unamuno, el del *Diario Intimo* descubierto bastante recientemente. El libro de Kierkegaard, aparecido en febrero de 1843, tuvo desde su publicación un gran éxito. El *Diario* de Unamuno permaneció inédito hasta 1957, aunque algunos amigos del escritor tenían noticia de su existencia. El momento del *Enten Eller* ha sido definido como una fase de transisión entre el período estético y el período literario de Kierkegaard. El mismo habla de una «alternativa» entre la desesperación y la sensualidad o la existencia religiosa como necesidad. En realidad no hay, propiamente dicho, un verdadero «stadio» estético en Kierkegaard. Incluso en su fase religiosa, después de la alternativa *Enten Eller,* el elemento estético subsiste como manifestación de la interioridad secreta de Kierkegaard. Estética e interioridad, establecen entre ellas una especie de pacto ontológico, que se presta difícilmente a la sucesión formal de estadios —estético, ético, religioso— que Kierkegaard mismo discierne, en su evolución espiritual y creadora.

La permanencia estética acompaña el espíritu de Kierkegaard en el tiempo de la *estética,* como en el tiempo de la *ética,* y el tiempo de la *religión.* Esta permanencia acom-

[4] *Cfr.* Jean Wahl, La Pensée de l'existence, *Ed. Flammarion, París, 1951, p. 15.*

[5] *Cfr.* Luis Granjel, Retrato de Unamuno, *Ed. Guadarrama, Madrid, 1957, p. 169.*

paña su existencia en todas sus tempestades, en la «noche eterna» de la vida de Kierkegaard, su «melancolía», sus «desgracias», su dialéctica interior entre vida y arte, la transfiguración de su personalidad en la «genialidad sensual» de Mozart, el mito de Don Juan y del «seductor», la atracción de la feminidad y la tentación del deseo, la virtuosidad poética. Antes que *Cristo* está *Fausto, Don Juan, Ahasverus, Agamenón, Jefté,* los que ocupan el campo del interés y de la virtuosidad intelectual de Kierkegaard. El carácter inmediato de la estética supera una fase inicial y se constituye en polo permanente, elemento primordial de ambivalencias sucesivas. El carácter inmediato de la estética supera una fase inicial y se constituye en polo permanente, elemento primordial de ambivalencias sucesivas. La vida moral y la vida religiosa se desenvuelven como expresión existencial de una interioridad secreta, sobre el fondo de lo bello, lo armonioso, lo artístico y lo poético. Kierkegaard puede abandonar a Hegel para entregarse a Job, puede suspender la ética para entregarse filosóficamente a lo absurdo, para renunciar metafísicamente a la ontología de deber, para alcanzar la verdad religiosa. Pero él no renunciará nunca a la carga estética del problema. Unamuno exalta a veces el amor «salvaje» de Kierkegaard y de su discípulo Ibsen por la verdad «sentida» y no «concebida» lógicamente y sobre todo la «religiosidad» del filósofo danés. Pero al mismo tiempo Unamuno percibe el valor poético de la tensión existencial, la expresión de la interioridad secreta, en Kierkegaard y en Ibsen. En su ensayo *Ibsen y Kierkegaard* (1907), Unamuno establece una dramática comparación entre la existencia de Ibsen y la de su maestro Kierkegaard. Mientras la vida de Kierkegaard es poema dramático de la soledad heroica, la vida de Ibsen es un poema dramático de una poderosa independencia. Los personajes de los dramas de Ibsen son almas soberbias y robustas que se atrincheran en su soledad como en un refugio, allende el mar muerto de las muchedumbres y allende el dominio estúpido de la carne y la rutina.

V

El conflicto formal entre la ética y la estética, que es en el fondo la motivación de la angustia existencial en la búsqueda de la verdad religiosa, es un conflicto que, desde el punto de vista de la creatividad, obtiene una solución poética o si se quiere estética. El abandono de la racionalidad y la reflexión, a favor de la interioridad emocional en términos de desesperación, se traduce en la búsqueda de un absoluto estético, búsqueda de un mismo infinito de una personalidad finita. Los estadios del pensamiento kierkegaardiano no corresponden en el fondo, a la propedéutica formal que él mismo propone en la forma de una alternativa, que otra cosa no es sino una manifestación de la tensión interior secreta de su propia personalidad. En realidad, su alternativa es al mismo tiempo una permanencia ética y una permanencia religiosa. *Temor y Temblor,* con sus sucesivas «suspensiones» y «repeticiones». La idea de suspensión, y sobre todo de la «suspensión de la ética», no es otra cosa que una de las manifestaciones de la tensión kierkegaardiana de la continua superación de los esfuerzos interiores. Un deseo de síntesis, quizás, de trascendencia de unidad, que ha sido comparada con la «Aufhebung» hegeliana que Kierkegaard mismo ha combatido fuertemente en nombre de la incapacidad dialéctica y racional de acceder a lo absoluto. Situación que ha justificado esta perspectiva actual del drama kierkegaardiano: «Incluso si nosotros decimos que el

instante es para nosotros solamente un sucedáneo de la eternidad perdida y del dios muerto del cual ha hablado Nietzsche, y que la angustia no es sino un aspecto estético de una emoción religiosa de la cual estamos desprovistos o liberados. Sin duda no es vano intentar revivir la experiencia de Kierkegaard y seguir su mirada cuando nos describe la tierra de la creencia e intenta hacernos apercibir el suelo volcánico de lo demoníaco, el desfile de la angustia, la puerta del instante y luego el nuevo cielo y la nueva tierra» [6].

La naturaleza estética de Kierkegaard se realiza en la necesidad de «suspensión» y de «superación», en esa forma personal y emocional de la «Aufhebung», y sobre todo en su constante necesidad de hablar, de revelar su interioridad oculta. El «cambio» del ser realizado, el «retraimiento» conseguido, el «repliegue», la conclusión permanece así: «Es preciso hablar». Este es el sentido de su *Diario,* de su obra póstuma. Punto de vista explicable de su obra. El mundo imaginario que se encuentra entre su «melancolía» y su «yo» es el que Kierkegaard quiere colocar en definitiva al servicio de su experiencia religiosa. El esfuerzo estético es al mismo tiempo la defensa permanente de la interioridad secreta de Kierkegaard. Esta interioridad secreta constituye el lado dramático de su existencia: «Oh ¡Esta forma de desnudarse, si me atrevo a decirlo, me es tan dura, tan dura! Como si mi interioridad fuese demasiado verdadera para que yo pudiera hablar de ella. Y, sin embargo, es quizás un deber hacia Dios; y este secreto de mi interioridad, es quizás algo que Dios por conveniencia me ha permitido conservar hasta que yo llegue a estar bastante fortificado para poder salir al claro día. Mi infancia desventurada, mi tristeza sin fin, la miseria de mi vida personal hasta el día que me hice escritor, todo esto ha contribuido a desarrollar en mí esta interioridad secreta. Puedo afirmar literalmente que nunca en mi vida, nunca he hablado a un solo hombre como hacen de costumbre dos seres humanos que se encuentran... Mi interioridad, siempre la he guardado para mí, incluso al hablar en un plano más confidencial. Y confidencialmente yo nunca he podido hablar» [7].

VI

La interioridad secreta es para Kierkegaard, una forma de tensión existencial, el tormento del silencio de expresión —este silencio que el pensador danés describe como un Guadalquivir— [8], en una sorprendente confusión con el Guadiana, este río español que se pierde un buen trecho bajo tierra, que se traduce en la necesidad de «hablar». Pero hablar, no «confidencialmente», sino «estéticamente», en tanto en cuanto escritor, a veces amante del secreto, empleando seudónimos, buscando siempre nuevas formas estéticas de camuflaje de su personalidad. Quiere ser siempre «poeta». Al margen de *Diván occidental y oriental* de Goethe, él marca: «Yo protesto cuanto puedo contra

[6] *Cfr.* Jean Wahl, Introduction a Soren Kierkegaard. Crainte et Tremblement, *Ed, Aubier Montaigne, 1946, p. XXVI.*

[7] *Cfr.* Soren Kierkegaard, Journal *(Extraits). Vol. III, 1849-1850, Ed. Gallimard. París, 1955, p. 72.*

[8] *«He aquí que como el Guadalquivir (sic) que se hunde bajo tierra para reaparecer más lejos, me es preciso lanzarme en la pseudonimitis, pero ahora he comprendido al mismo tiempo dónde conviene reaparecer con nombre»* (Journal, *lo, cit. p. 125).*

los que me toman por un profeta. Yo qùiero ser sólo un poeta»:[9] Un poeta que se ha lanzado en el *absurdo.* En la dialéctica de lo extraordinario y lo absurdo, fuente permanente de su religiosidad, de su melancolía, de su angustia. Poeta y dialéctico de lo extraordinario y lo absurdo. ¿Pero qué es lo absurdo? «Lo absurdo es, como se ve, algo muy simple». Para un ser racional, inteligente, reflexivo, es actuar en el espíritu de la «desproporción entre acción y reflexión», «actuar en la fe y confiando en Dios» (p. 38).

El poeta del absurdo en el que rechaza al Cristo medieval, el Cristo «modelo» y acepta el Cristo, siempre contemporáneo, que no es un «mártir», como Sócrates, sino la verdad, el escándalo de la verdad, encarnación permanente de la dialéctica de la verdad. Para este poeta del absurdo «Cristo es la paradoja; todo lo que es cristiano lleva este sello, donde por la síntesis se marca el signo de la posibilidad del escándalo, es cuanto dialéctica»[10]. Kierkegaard se declara un escritor al servicio de la religión. Su oficio de escritor no es una «escapatoria». Es un escrito que no se detiene nunca. «En principio había querido detenerme inmediatamente después de *Enten Eller* ¿pero qué ocurre? Heme entonces arrinconado en toda esta persecución de la canalla y con ello tuve que permanecer en la brecha». Y siempre así, en la brecha, hasta al «cumbre de (mi) productividad». «Así la Providencia misma me ha mantenido bajo el arnés»[11]. Este esfuerzo al servicio de la Providencia y de la religión, este plano ideal cristiano religioso no es otro que un «orden aparte, donde las normas estéticas, pero como paradojas, como superiores a las reglas éticas»[12].

Es la calidad estética, la calidad del poeta lo que Kierkegaard reivindica para sí incluso en plena consumación de su «estadio» ético y religioso. «Yo no me atengo exactamente a mi calidad de poeta y de dialéctico, yo no me tengo por un cristiano extraordinario y menos aún por una apóstol o algo parecido. De todo ello no hay en mí la menor huella, yo precisamente que lucho para volver a instalar al «apóstol» en su derecho. Pero yo no me escapo tampoco al peligro de la realidad, es este algo más que poeta, lo que yo marco, pero este algo más forma también parte integrante de mi ser»[13]. Poeta y dialéctico de Cristo, para Kierkegaard, como para Unamuno, el cristianismo es un *mensaje existencial* que ha entrado en el mundo por la vía de la *autoridad. No se debe especular.* Se debe mantener el cristianismo en movimiento por la existencia, es preciso que devenir cristiano se convierta en algo cada vez más difícil»[14]. La oposición dialéctica entre cristianismo y cristiandad Kierkegaard la enfoca prácticamente. Busca en Don Quijote al espectro cristiano, contrafigura existencial de la vivencia cristiana. Las vías paralelas siguen.

VII

En el caso de Kierkegaard, nos encontramos más allá de la crisis. En el de Unamuno, nos encontramos en el centro de la crisis misma. Su crisis religiosa. Paradójicamente,

[9] Ibid., *p. 56.*
[10] Journal *3, loc., cit., p. 316.*
[11] Ibid., *pp. 62-63.*
[12] Ibid., *p. 59.*
[13] Ibid., *p. 104.*
[14] Ibid., *p. 238.*

este encuentro ideal cerca a estos dos espíritus «hermanos», mucho más de lo que pueda hacerlo la lectura que Unamuno realiza de las obras más importantes de Kierkegaard. No será por lo tanto la angustia existencial que Unamuno conoce, lo que les acercará, sino un cierto encuentro entre dos espíritus, cuya característica esencial del alma es la religiosidad. Si el alma religiosa de Kierkegaard está continuamente encendida por la duda intelectual de Hamlet y la de Unamuno está fascinada por la transfiguración pasional de Don Quijote, su encuentro se hace posible dramáticamente en la atmósfera de Ibsen. En efecto, a través de la comprensión de la filosofía kierkegaardiana de los dramas de Ibsen, más que a través de la lectura directa de Kierkegaard, el escritor español encuentra al escritor danés. Se trata de dos espíritus religiosos que se reencuentran así, precisamente, en cuanto espíritus religiosos, y no en cuanto filósofos especulativos.

Ambos rechazan la especulación filosófica como solución del drama de la interioridad secreta de la existencia. Comparando la idea de la angustia en Unamuno y en Kierkegaard, se ha hablado del «sadismo ontológico» del primero, de un «préstamo más o menos juicioso de la teoría de la angustia de Kierkegaard», de una especie de «trampa» a la cual se conforma la «congoja», el «dolor», la «nada» y el «ahogo espiritual» [15]. En realidad, más que hacia la angustia kierkegaardiana, el sentimiento de la angustia unamuniana, su adhesión a la idea de la «nada», su nihilismo, nos conducen hacia la tradición española del «desengaño», la melancolía de la decadencia, que caracteriza el espíritu del siglo XVII español, igual que el espíritu de la Generación del 98 y en definitiva la misma dinámica histórica y espiritual de las generaciones españolas [16]. La angustia, que es para Kierkegaard una experiencia existencial, es para Unamuno una «experiencia ontológica», una «angustia metafísica» antes de ser una experiencia religiosa. Ella empieza, en efecto, por ser o querer ser una experiencia religiosa, al través de la crisis del 1897, que se refleja en el *Diario Intimo*, pero se relaciona cada vez más con la experiencia barroca del «desengaño», personificada por Quevedo, Gracián y Calderón, a la cual Unamuno y algunos coetáneos suyos agregan la «ensoñación». Dominado, todo, por la categoría estética, forma de expresión esencial y permanente de la creatividad española. Es siempre el pathos barroco dogmatizado estéticamente por Eugenio d'Ors, lo que caracteriza la expresión unamuniana de la angustia, su experiencia de Cristo y de la fe, sus contradicciones que participan de una integración personal suya en el espíritu contemporáneo de la «Lebensphilosophie», su voluntarismo religioso. Entre el todo y la nada, la angustia religiosa de Unamuno adquiere características esencialmente metafísicas y ontológicas. Pero todo ello no nos debe llevar, con Unamuno, hacia el terreno de una ontología pura. Se puede afirmar, al contrario, que en Unamuno falta una ontología. Su experiencia del ser es puramente existencial y por ello no va más lejos de la descripción fenomenológica de la persona, más que ello, del hombre Unamuno. Los conflictos que él atribuye al ser no son otros que conflictos psicológicos transferidos al plano del ser mismo y en cuanto tales, ellos no implican una dimensión ontológica [17].

[15] *Cfr.* François Meyer, L'ontologie de Miguel de Unamuno, *P.U.F., París, 1955;* F. Meyer, Kierkegaard et Unamuno *en Revue de litt. comparée, oct. dec., 1955;* P. Mesnard et R. Richard, Aspects nouveaux de Unamuno, *en «La vie intelectuelle», París, n.° 2, 1946.*

[16] *Cfr.* Jorge Uscatescu, Ideas Maestras de la cultura española, *Madrid, Reus, 1977.*

[17] *Cfr.* M. F. Sciacca, Il chisciottismo trágico di Unamuno, *Ed. Marzorati, Milano 1971, p. 236. Hay tam-*

VIII

El *Diario Intimo*, obra primaveral de Unamuno, constituye en este sentido un documento más interesante y también menos explorado, para definir los problemas esenciales de su interioridad profunda, que lo acercan al espíritu «fraternal» de Kierkegaard, de Ibsen, Strindberg, Leopardi o Nietzsche, de una manera más directa que su gran obra de ensayista, de novelista y sobre todo de gran poeta religioso, obra toda ella bastante posterior. El *Diario* y las *Cartas* de Unamuno nos revelan un espíritu religioso, lector constante y apasionado de los Evangelios, de los místicos españoles, en un espíritu de pathos vitalista y agónicamente ético. Dios es para él una preocupación central. Cristo, una pasión existencial, que tendrá su expresión definitiva en sus versos famosos: «Dame que cuando al fin vaya perdido/ a salir de esta noche tenebrosa/ en que soñando el corazón se acorcha/ me entre en el claro día que no acaba,/ fijos mis ojos en tu blanco cuerpo/ Hijo del Hombre, Humanidad completa,/ en la increada luz que nunca muere;/ mis ojos fijos en tus ojos, Cristo/ mi mirada anegada en Ti, Señor».

La crisis religiosa de Unamuno se resiente de los acentos del «desengaño» tradicional, pero también de la experiencia religiosa e intelectual de San Agustín y de Pascal. Todo ello animado por una especie de actitud vital que inspira nuevas manifestaciones de estoicismo cristiano. Su vía de la conversión quiere ser la vía de la sencillez, de la humildad y sobre todo del deseo de no caer en una «vida estúpida, vegetativa» (*Diario Intimo).* Se trata de una tensión que lleva a la búsqueda difícil de la sinceridad y la autenticidad, para salir del punto de las miserias y la debilidad del alma. Una tensión que debe evitar los caminos imposibles de la razón, incapaces de pensar y entender los misterios. El *leit motiv* de la conciencia religiosa unamuniana es este: la teología mata el dogma. La luz entrevista de la fe ayuda al espíritu para comprender los dogmas y sus armonías y su sentido profundo. Solamente al través de la humildad se puede buscar la verdad cuyo testimonio es la plegaria. Tener fe significa morir en Cristo y morir en Cristo es confundirse con los otros. Dios racional buscado con ayuda de la razón se difumina siempre en cuanto pura idea. El camino real de la fe es la vía de la humildad, de la sencillez; de la renuncia a la vanidad, incluso a la vanidad de la libertad, la renuncia a la comedia de la soledad y del sueño que sirven para representar el papel sin ver la realidad. A veces la soledad consigo mismo no es otra cosa sino una comedia, una farsa, una manera a través de la cual «estamos cegados y ocultos a nuestros propios ojos». San Agustín en el compañero más fiel de este itinerario religioso y psicológico de Unamuno.

IX

Es un itinerario de una cierta serenidad vital, que anticipa las formas especiales de su angustia expresada en obras de los años por venir y que han sido ampliamente estu-

bién un aspecto «vitalista» del pensamiento del ser y la conciencia en Unamuno (cfr. W. D. Johnson, Vida y ser en el pensamiento de Unamuno, *en «Cuadernos de la Cátedra M. de Unamuno», Salamanca, 1955, VI, p. 9-15).*

diadas. Pero el núcleo de estas obras de carácter religioso está ya en su forma primera, menos deformada por los pathos estético de la literatura, en el *Diario Intimo* de Unamuno. En esta forma primordial se expresa su nihilismo personal en cuanto garantía de su existencia religiosa. «Yo no quiero ser nada ni que nadie se acuerde de mí... Un nihilista» (p. 27). Nihilismo cristiano, de raíz estoica y senequista. Huir siempre de la vanidad. Incluso de la vanidad de la fuga de sí mismo. La vanidad del suicidio. Recuperar la fe. ¿Qué quiere decir esto? La tensión de la *crisis* es para Unamuno tensión de angustia y no de penitencia[18]. Pero el examen de las «lágrimas» de la crisis lo lleva a la convicción que no son las lágrimas de la angustia, sino las del arrepentimiento «las que lavan». La angustia invita y excita. El alma se pierde en el pecado; ella es carnal, no espiritual. Solamente Dios, en su gracia, puede volver a conceder esta alma. Se ha hablado más de una vez, del *protestantismo religioso de Unamuno,* ligado a su idea de la gracia divina. Pero su punto de vista preciso en esta materia es este: «Un acto, un solo acto de ardiente caridad, de húmedo afecto, de amor verdadero y estoy salvo. Pero ¿qué me llevará a ese acto si ya no hay más que conceptos en mi espíritu? No puede llorar» (pág. 30). La razón es, por sí misma, fenomenista absoluta, «nihilismo, yoísmo» (pág. 30).

No razonar jamás. Ninguna disputa. «No discutas nunca; Cristo nunca discutió; predicaba y rehuía toda discusión. Terrible misterio el del libre albedrío. El libre albedrío no es una razón; es una verdad, querer razonarlo es destruirlo» (pp. 58; 69-70). Pero hay un *nihilismo de la razón activa* y un *nihilismo de la fe.* Este último es un verdadero nihilismo creador. En su espíritu conservamos la memoria viva de nuestros muertos, vivimos un sentimiento cristiano del paisaje, rechazamos la «religión del trabajo» y vivimos en el espíritu del «ocio creador». Existe un super-hombre, un «Ubermensch» cristiano. El de la razón y el progreso es del «nuevo Nabucodonosor», «inventor idiota». Hay dos formas del nihilismo, de la nada. Según la primera nosotros nos perdemos en esta nada que nos espanta, para alcanzar la vida eterna y *ser todo.* Solamente al convertirnos en nada, podemos llegar a ser todo. Solamente reconociendo la nada de nuestra razón podemos recuperar por la fe el todo de la verdad. Unamuno critica el vuelo vigoroso de la filosofía racionalista, del idealismo hegeliano, el cual a partir de la fórmula de que el ser puro es idéntico a la nada pura, crea el nihilismo racionalista.
tico a la nada pura, crea el nihilismo racionalista.

El nihilismo de la fe contemplativa, contra el nihilismo de la razón activa. La dialéctica existencial de la angustia unamuniana está allí. La encontramos en sus primeras confesiones donde los elementos estéticos son casi inexistentes. El pathos estético aparecerá más tarde en su obra. En su participación en la agonía del cristianismo. En la idea de la muerte y la inmortalidad, en el sentimiento trágico de la vida, en la definición de una tradición eterna, en la definición de su propia religión, en la transfiguración casi cristológica de la figura del Quijote, en lo sublime de su angustia, en todo ello aparecerá en Unamuno, como en Kierkegaard, la expresión superior de una ontología estética. Esta es su semejanza con Kierkegaard, proyección estética de un esfuerzo

[18] *Para las circunstancias de la «crisis» de Unamuno en su retiro de Alcalá en 1897, cfr. E. Rivera de Ventosa.* Unamuno y Dios. *Salamanca 1985, pp. 109 y ss.: «A solas con la nada».*

de expresión de la interioridad secreta, en la comprensión del hombre en el espíritu del nihilismo y el «egoísmo» cristiano. «Mi centro está en mí», sentenciará Unamuno. Toda su tensión para revelar su interioridad secreta, toda su búsqueda del hombre real y concreto, hombre de la esperanza y el dolor, del sueño y del tejido de contradicciones, todo esto parte de la incesante búsqueda que Unamuno realiza tras su propio «centro».

Kierkegaard y Unamuno, hermanados en esta búsqueda transfigurada de un centro, existencial en cunto buscadores de Cristo, estético en cuanto amantes eternos de la locura del Quijote, que es locura, divina también, de la imaginación creadora.

Jorge Uscatescu





La filosofía íntima de la poesía unamuniana

La palabra y el silencio como formas de realidad

Toda palabra es un signo que enmascara la verdad. La verdad suprema es el silencio. Hablar o escribir son ortopedias para nombrar lo inefable. En Unamuno la palabra quiere ser esencial, mono-diálogo, mono-palabra, pues es figuración arbitraria, símbolo. Unamuno quisiera abrir la entraña de la palabra, despojarla de sus falsedades, llegar a la semilla donde se unen y germinan el pensamiento y la poesía, donde significante y significado fuesen coincidentes.

La palabra es un acto mental, nacido de la inteligencia. Unamuno como Pascal, busca, inútilmente la palabra de corazón, que en puridad sería el grito animal, ya superado por el hombre. Hasta la sonrisa o el llanto son signos educados.

Unamuno detesta la metáfora por ser artículo de la verdad, su imagen o ídolo. Busca la palabra esencial, el silencio y cae en la paradoja de escribir, con lo cual se separa de la verdad para caer en la parábola, el cuento, la novela, el ensayo o el teatro. (Obsérvese cómo Unamuno ha escrito en todos los géneros literarios, desasosegadamente, buscando un camino verdadero que no le daba ninguno de los géneros tradicionales. Por eso los destruía y para él la novela, a la que llamaba «nivola», era una indagación del autor-personaje, desdoblado o coincidente, más allá de la niebla *(Niebla)* o la crítica se convertía en narración, *(Cómo se hace una novela)* el teatro en encarnación del dramático vivir *(Fedra)* y su poesía en grito energuménico. Unamuno era un intelectual desengañado de los límites de la razón que huía hacia la poesía, la ingenuidad primaria que como a tantos racionales perdió en los umbrales del uso de la razón histórica.

El filósofo busca la verdad. El poeta la palabra. En Unamuno ambas posibilidades coincidieron para ser una misma trayectoria. «Poesofo», poeta de sabiduría en su prosa, «sofo-poeta», filósofo de la palabra en sus versos. La verdad es la razón con corazón. La razón sin vida es una obra tan perfecta y absurda como un silogismo o un teorema. La razón es una verdad osificada, muerta, hecha sentido común. Unamuno usará la paradoja para vitalizar la razón. El sinsentido, da vida al cadáver de la antítesis irreductible, destruye el caparazón óseo de la verdad todavía palpitante. La obra unamuniana nace del desengaño de la razón. El desengaño le deja sin palabras, en soledad. ¿Cómo salir de este pozo o cero de la nada? Con la palabra. Una palabra monologante que en la creación se multiplica en diálogo. (Pero Unamuno sabe que la palabra multiplicada en literatura es soledad con-partida en lectores posibles).

Entre el ser y el no-ser (dos opciones absolutas y por tanto imaginarias, porque para saber de una hace falta estar absolutamente en la otra) Unamuno elige el ser no-siendo,

es decir, el ser-muriendo, el camino hacia la nada, pues morir no es vivir, sino regresar a la nadeidad, nadeidad, cero sin dioses. La paradoja de Unamuno agónico (que camina hacia la nada) es que al mismo tiempo quiere eternizarse. No encuentra la verdad en la palabra, elemental. Convierte su escritura, su vida en metáfora, en una exageración.

A Unamuno le espanta el silencio, que es el principio y fin de la palabra, espacio de la muerte, la nadeidad y la eternidad. Se refugia en la palabra, la multiplica en la escritura y se aparta del silencio perturbador. La esperanza de eternidad le impide el suicidio. Su «suivivio» es el sentimiento trágico de la vida, la muerte batalladora entre la esperanza y el desengaño de cada día.

Unamuno iba de la idea a la palabra, de la sabiduría a la ingenuidad imposible. Amaba la verdad en la contradicción del místico y el filósofo. Sabía que la ciencia sólo descubre la corteza de la verdad, la realidad externa, objetiva. Pero la sub-realidad o intra-realidad sólo es aprehendida por la subjetividad poética o la intuición metafísica. Ningún poeta más terco en su poesía que Unamuno, más enamorado de esa forma de saber ingenuo. Unamuno tenía que afirmarse en las raíces elementales frente a los abusos de la razón. Frente al raciocinio que le mostraba el espanto de la nada, se refugiaba en la vida íntima de la poesía, que en la tibieza de las palabras, le resguardaba de la muerte fría, inevitable: «Pronto irás también tú, corazón mío, / a la cama de tierra del reposo / que nunca acaba; nos lo dice el frío / que ya te cerca; pronto el triste coso / del mundo dejarás».

Escribir es hablar, repetir lo que ya se dijo. Nada hay nuevo bajo el sol. Las ideas primeras esparcieron sus semillas desde que el hombre asoció contenidos a las palabras, en el inicio gritos guturales. Pero el pensamiento nuevo depende del juego de las palabras, de su combinación para producir nuevas asociaciones o ideas. Descartes dijo «Pienso, luego existo». Otro filósofo más vitalista pudo decir «Siento, luego existo», y otros, «Pienso, luego soy»; o «Siento, luego vivo». Se puede continuar hasta el infinito. Unamuno escribió un curioso poema con el título de filosofemas (¿filosofopoemas?) el cual, como resumen de una indagación poética o de una intuición pensante, acaba: «Decir de nuevo lo que ya se dijo, / crear de nuevo la palabra muerta, / darle otra vuelta más al acertijo / y hacer con sombra y luz la muerte incierta». Jugar, crear. Las ideas están muertas. Y también las palabras. El filósofo trabaja con una seriedad absoluta, con la paciencia del taxidermista de las ideas. Da a los conceptos la apariencia de vida, pero todos los sistemas resultan a la larga piezas de museo. El poeta que no eleva su obra sobre los tópicos escolásticos o generacionales, juega con las palabras, recrea nuevas posibilidades sintagmáticas, engasta nuevos prefijos y sufijos a los usados lexemas. Verbaliza, desentraña la palabra, rompe su coraza fosilizada por el uso, revive su corazón muerto.

Unamuno vive la palabra dicha en soledad, representada para su silencio, eco y monólogo repetido. Es un teatro a solas, en el que se desdobla en creador y actos de su «vividad», de su «muertura». Juega a ser eternidad en la poesía que otros leerán, más allá del existir diario que conduce inexorable hacia la muerte. Se levanta sobre la íntima angustia del insomnio y la «esperación» para afirmar su sed de mortal eternidad en la paradoja íntima. Pues la fe de un hombre se estrella contra los muros graníticos de la razón. Sólo mediante el sueño o la evasión de la realidad que es el arte, podrá escapar a la muerte cierta de la vida, al espanto de la «nodeidad» que le acecha. Para él Dios

no es creíble, sino inventable. En realidad dios es él, mortal creador de sus criaturas de ficción que las quisiera eternas. El autor se siente mortal mientras sus criaturas cobran la autonomía de la ilusión: «He ido muriendo hasta llegar el día / en que espejo de espejos, soyme extraño / a mí mismo y descubro no vivía». El autor al crear se enajena, se distancia de sí mismo, hombre vulgar, para convertirse en un dios extraño y desconocido. El otro del espejo es un ser ajeno, pues la mitad identidad está en uno mismo y no en las fotografías o en los retratos. Nadie se conoce a sí mismo, a pesar del sabio consejo. Unamuno duda quién sea el farsante, si el dueño de la mismidad, a veces inquilino del yo, o el otro, actos de la tragicomedia personal, que cada cual contempla a solas, por mucho que esté acompañada de sus imágenes de espejo, de sus fantasmas, ángeles y monstruos: «Hecho teatro de mí propio vivo, / haciendo papel: rey del desierto; / en torno mío yace todo yerto, / y yo, yerto también, su toque esquivo». El teatro de Unamuno es en realidad un catafalco donde se representa el oficio de difuntos. El yo intenta escapar de la muerte entendida como nada; juega y representa, pero sabe que sólo en la muerte encontrará el descanso a la locura. Unamuno podría combatir su tragedia con razones o con fe, caminos abandonados. Se vale de la palabra, de la supra-existencia en la escritura: «En vez de hacer algo que valga, escribo». Unamuno elige, adrede, el camino del escritor, no el del filósofo o el del teólogo. Camino que no lleva a ninguna parte, callejón sin salida de las palabras, multiplicación metafórica de espejos que reproducen la misma soledad. Quisiera reducir todas las palabras a la palabra primera, al grito animal, tan humano: «Dejar mi grito, nada más que un grito, / aquel del corazón cuando le quema / metiéndosele el sol, pues no hay sistema / que diga tanto. Dice el infinito». Un grito. Y después el silencio. Descodificar toda la cultura, el artificio que separa al hombre de la elemental naturaleza. Unamuno tal vez quiso no escribir, no desdoblar su nombre interior en persona, actos de máscara. La forma de redimirse era reducir todas sus obras a una palabra primaria, a un grito. «No se cura la vida con razones», escribe. Con palabras se la dulcifica aislada de soledad. Mas la conciencia no duerme, reclama su ración de verdad y de esperanza. Unamuno teje y desteje su «sofopoesía» de la razón al instinto, de la idea a la pasión. Un camino que no tiene ni principio ni fin, que sin embargo no es eterno. Es un camino circular, una paradoja, donde la circunferencia más elemental sería el punto. Donde la palabra (parábolas) sería el grito. El silencio absoluto. Unamuno desdeña la razón y la teología, desaloja a Dios de su mundo. Se queda en el vacío. Y luego, por «diosalgia» (por dolor de Dios) lo recrea. Pues no se puede estar en la soledad absoluta sin aniquilarse. «Cruzará, vanidad de vanidades, / muerte, la soledad de soledades, / sin principio, sin fin y sin objeto». (La tierra, ¿también el alma?).

Unamuno sabe que todo es vanidad de vanidades. Sin embargo, no se resigna con este conocimiento. Siente la necesidad de ser y permanecer en la escritura. Intuye que la palabra, inmaterial, puede ser eterna, leída, si es poesía. Es la eternidad humana de la fama manriqueña. Unamuno invoca a la muerte en la paradoja «¡Oh muerte, casta muerte, madre de la vida!», pero la teme en el sentido de nada, que eso es la muerte. La muerte como puerta de la «otra» vida, no es muerte. Unamuno precisa que la muerte sea el principio de la eternidad. El agonista no muere, se des-vive en su escritura y vence a la muerte. Siente el espanto del vacío cuando escribe: «Aparta de nosotros esos ojos, / tus ojos de tinieblas, / esos que han visto la verdad desnuda». (¿Qué verdad desnuda

le espanta al agonista? ¿Tal vez la misma nada?) No cree —se cree involuntariamente— pero necesita creer. Sufre en la representación —auténtica— de su tragedia. Unamuno es un sabio desengañado de la ciencia, un re-sentido que ha perdido la ingenuidad y que busca de nuevo la inocencia a través del camino ascético y místico de una «sofopoesía».

La nada le atrae a Unamuno como un mar de paz, de aniquilamiento. Vive y escribe pero ama la muerte y el silencio. Ni el vivir, ni el escribir, solucionan sus problemas esenciales de inmortalidad o nadeidad. Las palabras son parábolas predicadas al viento, complicadas en metáforas o silogismos. Los argumentos no solucionan el problema. Y la fe se ha evaporado como una nube en la conciencia. Es el momento de mirar al mar infinito, de desaparecer (volver a la entraña materna), no ser nada, remontarse al tiempo anterior a la vida: «Y luego nada, nada, nada / es decir... ¡todo!». Otra vez la contradicción íntima, esclarecedora, porque el vacío será llenado por la paz. El alma del hombre condenada a su libre albeldrío se enajena en su vanidad interior, se aparta de la naturaleza. Cuanto más piensa el hombre más se aparta de su sentir elemental. Unamuno era un poeta decepcionado de la razón, a cuyos límites había llegado, hasta la puerta invisible de la misma fe que no podía cruzar. Desde la poesía pretendía encontrar la verdad alejada, la ingenuidad perdida. (El poeta es un iluso que conoce por intuición y llega a donde no se atreve el razonador. En la aprehensión de la verdad sigue un camino que no es el de la fe, pero que a veces coincide con el de los místicos). Escribía Unamuno: «Porque las razones no son nada más que razones, es decir, ni siquiera son verdades» [1]. Los valores eternales, para él, eran los del sentimiento. Vivía la contradicción íntima entre el corazón y la cabeza, una guerra personal en su tragedia de hombre pensante, hondamente pascaliano. Inteligir y sentir [2], son dos maneras de apropiación de la realidad. La pura razón no existe maś que en la mente fosilizada, muerta de algunos científicos. Unamuno se volvía contra los abusos de razón como antes lo hicieron Kierkegaard, Spinoza, Pascal, San Agustín o Platón. La razón parece buscar la realidad, pero el espejismo de la razón es el idealismo la super-realidad. Las razones son construcciones mentales, argumentos, no verdades. Las razones se basan en la dialéctica, arte de convencer, también de engañar. Contra las argucias de la razón, como sibilina dialéctica, se rebelaba Unamuno. Esas razones construidas con los trucos más «racionales» o silogísticos, hasta con el sentido común de la común vulgaridad, ¿no son muchas veces pamemas? (Véase el ingenio de Balmes) Pobre razón aquella que basa sus argumentos en la vulgaridad.

La lógica no se puede escribir con las palabras (vano empeño de ciertas filosofías). Las palabras son máscaras de las ideas, sonidos que esconden los múltiples significados. Las palabras no son la esencia de la razón, ni tampoco su perfume. Antes de pensadas ya son dichas, desde el sentir interior. Por ello la literatura no es racional y sí contradictoria. Las palabras se transfiguran en imágenes, se encarnan en metáforas. Ya no son ellas mismas, sino otra realidad imaginada. Así, el lenguaje paradójico de Unamuno

[1] *En* Del sentimiento trágico de la vida.

[2] *Remito a las ideas de Xavier Zubiri en* Inteligencia sentiente: *Inteligir es posterior a sentir. Esta posterioridad es una oposición. Cabe recordar que Zubiri en* Naturaleza, Historia, Dios *(p. 49) había escrito: «...Realidad de la verdad, verdad de la realidad, realidad verdadera». Hay aquí una referencia a una super-realidad, más allá de la corteza de la realidad cotidiana.*

es un verdadero discurso poético, porque las palabras despojadas de su retórica, imaginista no son más que el pobre lenguaje de la obviedad. Unamuno, que huía de la estética modernista de la imagen exterior de la metáfora, caía por su propio peso de pensador en la imagen interior, en la paradoja que es la metáfora de la idea. Respetaba la belleza antigua de la palabra. Despreciaba las metáforas preciosistas. El salto de la metáfora, apoyado en el sentido de la asociación entre el término real y la imagen, él lo daba en el vacío. La paradoja no es más que la negación de esa semejanza tan evidente. Negar la razón, tan obvia, para trascender a una super-realidad, donde ya no gobierna la razón. (Por cierto, la razón no es más que una limitación o conveniencia de los hombres que no quieren explorar los vastos dominios de lo imaginario, lo absurdo, lo irracional). Se explica la razón, pero casi no se entiende nada la vida. Que Unamuno pretendiera explicar la vida por la imagen idéntica y opuesta de la muerte parece absurdo en los niveles de explicación lógica. En Unamuno la vida es la muerte. No existe principio de realidad, ni término de la imagen. No son dos realidades complementarias, sino la misma vividura o «muertura». Unamuno cuando escribe no ha estado desde el otro lado, desde la muerte. ¿O sí? ¿No puede el poeta aprehender la otra realidad pre-sentida? ¿Qué es la obra de Unamuno, sino pre-sentimiento de la muerte?. Su vida y su obra no pueden entenderse sin el intercambio real y no simbólico [3] de la vida y la muerte, cuando ya no hay juego metafórico entre una y otra, sino unidad, el mismo rostro trágico.

La razón de corazón o la angustia

Hoy se dice que Unamuno no es actual. La supuesta modernidad (la palabra posmodernidad me hace reír) adora lo efímero y le espanta lo trascendente. Ha roto el rostro de la angustia que también estuvo en Heidegger o Camus, en Kierkegaard, o en Pascal, en San Agustín, eliminando para siempre la unicidad vida-muerte, su dialéctica interior, para venir a dar tan sólo en la vida. Se puede considerar el sentido de la muerte como una alienación, ¿por qué no? Incluso se puede negar. (La muerte o la incineración son tan sólo unos minutos al final de la vida). Escribe Baudrillard: «Toda nuestra cultura no es más que un inmenso esfuerzo para disociar la vida de la muerte, conjurar la ambivalencia de la muerte en beneficio exclusivo de la reproducción de la vida como valor, y del tiempo como equivalente general. Abolir la muerte, tal es nuestro fantasma que se ramifica en todas direcciones: el de la supervivencia y la eternidad para las religiones, el de la verdad para la ciencia, el de la productividad y la acumulación para la economía [4]. La oposición vida o muerte, su unidad tan unamuniana, carece de sentido para la modernidad. El único valor positivo y real es la vida, entendida como vitalidad, derrochada, unidireccional. La vida se consume y se consuma, hasta el último céntimo de aliento.

La consideración de la muerte genera esperanza en el creyente y angustia en el desesperanzado con ansias de eternidad como Unamuno. El azuzaba esa angustia y la desvivía en su creación. En nuestra época se ignora a la muerte —es tan incómoda e

[3] *Véase el libro de Jean Baudrillard* El intercambio simbólico y la muerte.

[4] *Véase op. cit.*

inoportuna— y la vitalidad desbordada y alienante es un sucedáneo de la vida. Los años se consuman. Se quema la existencia. Se vive otras vidas en el cine, la novela o en la ficción política y social. (Y no se vive la propia vida). La alienación es una morfina para aplacar el dolor de la vida o la angustia de la muerte. Unamuno, pre-sintiendo la muerte escribía: «Ten piedad de nosotros, / oh Muerte, santa Muerte, madre de la vida». Para él la muerte tenía los ojos de tinieblas, los inmensos ojos de la nada que habían visto la verdad desnuda. Le asustaba la aniquilación y sus ansias de inmortalidad eran los deseos de ser vivo que se aferra, desesperadamente a la vida y quiere seguir siendo. (Léase a Spinoza)[5].

Los seres inocentes (como los animales o los ángeles) no temen a la muerte. El hombre la teme por su sentimiento de culpa. (¿Qué es la muerte sino un ajuste de cuentas, tanto para los buenos como para los malos?). Pero si el hombre está inducido al pecado o a la alienación ya no es un inocente. Y surge la muerte con su catafalco barroco, para los creyentes, con su pozo vacío y su «nadeidad» para los que no creen. La muerte despojada de sus vestimentas barrocas (retórica de los poetas), reducida a la simple naturalidad, puede ser aún más terrible. Quevedo, en la antítesis tan española, en la desproporción barroca escribía: «Mejor vida es morir que vivir muerto». Aunque Quevedo aquí muere en la paradoja y desmesura del amor. Más temible es la muerte de aquel que ni siquiera se siente polvo enamorado. (¿No había en Unamuno un Quevedo no burlón, más problemático?) Quevedo pretendía espantar a la muerte con el sarcasmo, convertía la otra vida en sueños de farsa, donde él era el director de escena. Unamuno se enfrenta a la muerte sin humor, ni del malo, ni del bueno, con la angustia esperanzada de un inquisidor de la verdad, haciendo su papel de hombre: «Hecho teatro de mí propio vivo, / haciendo mi papel: rey del desierto; en torno mío yace todo yerto, / y yo, yerto también, su toque esquivo».

La obra unamuniana está transcrita por el toque de la muerte. Como los grandes intuitivos (en una crisis de identidad) ha vivido su experiencia anticipada. Y toda su creación está tocada en esa «muertura» interior. Entre la fe boba y la mala fe de la razón a ultranza, elige la vividura íntima, el diálogo desgarrador entre el corazón y la cabeza. Esa agonía, que en la perspectiva actual nos parece desmesurada e innecesaria, es la fuente creadora de su obra. Su «manía» o su pasión (de sufrir y desear) determina su tema único y obsesivo, su unamunismo (donde el autor se desvive en la vida y muerte de sus personajes, en una representación trágica de sí mismo): «Me desentraño en lucha con el otro, / el que me creen, del que me creo potro,/ y en esta lucha estriba mi comedia». Sólo la muerte dará fin a esta pasión dramática: «Pasan los años sin traerme cura; / bien veo que es mi vida una locura / que sólo con la muerte se remedia».

A Unamuno no le interesa la pura razón sino la razón de corazón que es también razón de amor. Un amor difícil y trágico. Pues el hombre debe renunciar a su soledad y solidarizarse con los demás, entregar su identidad. «Es el amor, lectores y hermanos míos, lo más trágico que en el mundo y en la vida hay; es el amor hijo del engaño y padre del desengaño; es el amor el consuelo en el desconsuelo, es la única medicina

[5] *Baruch de Spinosa:* Etica, *edición preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 191, proposición VI «Del origen y naturaleza de los efectos».*

contra la muerte, siendo como es de ella hermana»[6]. El egoísmo absoluto es la sinrazón, el pozo mismo de la nada. El pensador desciende al abismo de la soledad para encontrar la verdad. Pero la verdad nunca se tiene, ni siquiera entre los amigos filósofos y los libros; se da. Si uno tuviera a solas la verdad, siempre le asaltaría la duda de la certeza. Amamos la verdad como diálogo en los otros. Más adelante escribía Unamuno: «Vivir es darse, perpetuarse, y perpetuarse y darse es morir».

Unamuno entendía la inmortalidad como amor. El amor es la existencia trascendida, no corruptible. Pero el amor según él es un acto egoísta, cada amante quiere poseer al otro. Y este egoísmo (yoísmo) paradógico al amor que se entrega, engendra en los amantes angustia, dolor, tragedia. «Porque lo que perpetúan los amantes sobre la tierra es la carne de dolor, es el dolor, es la muerte». Para Unamuno el amor es compasión. «Amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece más ama». Para él no es conquista o presa, sino condición de humildad. La mujer es también la madre, en cuyo seno se refugia el amante. La razón de amor se convierte en pasión sosegada y compartida, en con-pasión. (Pasión como deseo, como dolor, esperanza y sufrimiento). El egoísmo trágico —si dos islas tratan de poseerse la una a la otra, aunque lo consigan, continúan siendo islas— hace que el amar unamuniano sea sufriente. La alegría es el renunciamiento total. Ni siquiera el amor puede ser una razón. Es una virtud. Tal vez sólo los místicos que viven un amor enajenado, no propiamente humano, entienden lo que es el verdadero amor. El amor unamuniano es inteligente, no inocente. Ama, muriendo, para sobrevivir. Su paradoja es en este caso interesada y egoísta. Teme perder su interioridad «desyoizarse», ser el otro. Pero el verdadero amor renuncia a sí mismo, a su con-ciencia, para destruirse y desintegrarse en el ser humano. En Unamuno el amor no es solución, diálogo en la esperanza, sino pregunta sin respuesta, monólogo, congoja: «¿Por qué Teresa, y para qué nacimos? / ¿Por qué y para qué fuimos los dos? / ¿Por qué y para qué es todo nada? / ¿Por qué nos hizo Dios?». La respuesta no está en la unidad de dos, en la abierta esperanza, sino que se cierra en la nada, isla de soledad.

El amor, de raíces becquerianas y no trágicas, produce en Unamuno una poesía honda y delicada: «Eran tus ojos en aquellas tardes / dos alondras cobardes». Esta poesía se acerca a la belleza elemental. Pero Unamuno estaba estremecido por la angustia metafísica que invadía toda su obra. La inspiración ingenua es traspasada por la angustiosa trascendencia. Vivir el amor es gozarlo, no pensarlo. Si el amor deviene en duda y pregunta, en sentido de pecado, se pierde la alegría. A Unamuno le gustaba ser original y único, hasta en la concepción del amor. Kierkegaard había escrito: «Cuanto más original es un hombre tanto más honda es la angustia en él».[7]

Unamuno quiere eternizar tanto al amor como a la muerte. El amor es la vida, que se destruye y recrea. La paradoja hondamente barroca es concebir a la muerte como vida, más allá de la vida, como eternidad: «Que ni Muerte ni amor son temporales; cosas son de lo eterno». Unamuno teme la temporalidad, la fragmentación caduca del tiempo. Aspira a la eternidad, a través del amor, en el cual el tiempo no existe porque pasa velozmente y al mismo tiempo se detiene en la experiencia gozosa que multiplica la

[6] *En* Del sentimiento trágico de la vida, *al principio del capítulo VII.*

[7] *Véase Kierkegaard:* El concepto de la angustia, *al principio del capítulo VII.*

intensidad de los instantes. Para él la muerte y el amor son experiencias trascendentes, más allá de la vida mortal y caduca. Unamuno ama lo eterno del amor, no el momento fugaz, el goce transido por el espasmo de la muerte. Más allá del objeto de deseo trasciende el amor como eternidad. Se aviene a ser mortal a cambio de que la amada permanezca: «Tú no puedes morir aunque me muera; / tú eres, Teresa, mi parte inmortal; / tú eres mi vida, que viviendo espera, / la estrella de mi flor breve y fatal». En realidad, él no muere, vive en el ser amado, en la eternidad del amor. Amando es él, más verdadero, pues la soledad absoluta empequeñece a su poseedor, lo anodada. En el hombre esta transformación de eternidad —bien lo sabía Unamuno— se alcanza en el amor, no en el ensimismamiento, donde se vacía de contenido, se aísla, y se pierde. Unamuno buscaba unificarse en el ser amado. El amor verdadero sería dar la vida hasta el aniquilamiento. (De uno mismo, no del otro ser). Pero si se ama para eternizarse, para permanecer, es egoísmo, préstamo de los afectos. El amor sería dar la vida por el otro pero sin esperar la resurrección como premio. (Veo tambalearse la fe de aquellos que ponen su amor a plazo fijo).

Unamuno pretende llegar al límite del amor, de la muerte, de la eternidad. Y no llegar. Al final del camino está el vacío, la esperanza, el absurdo. Unamuno anda intelectualmente su camino y lo desanda. Lo representa y lo explica en paradoja trágica. Al mismo tiempo se ensimisma y se extraña. No se reconoce: «He ido muriendo hasta llegar el día / en que espejo de espejos, soyme extraño / a mí mismo y descubro no vivía». Un mundo a solas es el premio / castigo de aquellos poetas que descienden a las galerías interiores y se encuentran de frente con el animal de fondo en el descenso al conocimiento primero. Pensar es ascender a la llamada razón; sentir, descender al laberinto de las «raizones» elementales. Tanto da. Albert Camus escribía: «Sería inútil asombrarse de la paradoja aparente que lleva al pensamiento a su propia negación por los caminos opuestos de la razón humillada y de la razón triunfante. Del dios abstracto de Husserl al dios fulgurante de Kierkegaard no hay mucha distancia. La razón y lo irracional llevan a la misma predicación»[8]. La desesperación del intelectual que indaga la razón tiene su correlato en el poeta que sufre de nostalgia por no encontrar su verdad o su belleza. Unamuno seguía el camino de la indagación hasta el abismo (fe, absurdo) y volvía en la nostalgia poética re-construyendo un mundo perdido por la razón. Para él escribir, disfrutar o soñar, era la vida verdadera; porque la otra, la existencial, de hombre con peripecia histórica, ya la había perdido. Para el que decide escribirse (vivir la vida en sus personajes) su existencia es una mera circunstancia de apoyo, la tierra o la historia sobre la que crece su obra de creación. Unamuno transforma la realidad en su propia biografía. Sigue el juego del cambio simbólico y sus personajes se adueñan de su realidad, mientras él se convierte en ente de ficción. En el juego de espejos y cambio de papeles, Unamuno se transfigura, se enajena y no se reconoce. Escribe Baudrillard: «El precio que pagamos por la *realidad* de esta vida, por vivirla con valor positivo, es el fantasma continuo de la muerte. Para nosotros, los vivos así definidos, la muerte es nuestro imaginario»[9].

[8] *Albert Camus:* El mito de Sísifo.
[9] *Baudrillard op. cit.*

La soledad dialogal

En Unamuno la soledad, necesitada de diálogos, era un espejo donde se multiplicaba su ser, se personificaba en otros, él mismo convertido en nos-otros, sus lectores. La realidad del espejo es imaginaria y plana, imagen múltiple que desdobla en planos la realidad profunda e invisible. Escribiendo eternizaba su biografía mortal. Creaba personajes de sus sueños y obsesiones. Así Unamuno, como Kafka, Pirandello o Proust, debe ser considerado un autor moderno, indagador de la literatura interior, todavía no explorada, pues la literatura exterior, aquella que crea personajes ajenos a sí mismos y los extraña, está periclitada. No entiendo esos deseos tan «modernos» de enterrar a Unamuno, cuando fue un adelantado de su tiempo, no sólo en preocupaciones filosóficas, sino también en nuevos descubrimientos de los recursos novelísticos. Su ensayismo ¿no es más hispánico, y a la vez más universal que el de Ortega? (Ortega aparece en su primera época —en la revista *España* y en las *Meditaciones del Quijote*— como un rezagado del noventa y ocho. Luego de su fracaso político —pretendía ser más que un intelectual o regeneracionista— se enclaustra en el intelectualismo de su *Revista de Occidente,* se aleja de la realidad de España y sueña en la meta-realidad europea). Como el hijo que quiere encontrar su sitio, llamará en alguna ocasión a Unamuno, energúmeno. Ortega no ignoraba que Unamuno además de pensador (no diré filósofo académico, Dios me perdone) era casi todo, irritantemente, poeta, novelista, autor de teatro, articulista de periódico... Ortega tenía razón en atacar a Unamuno, pues los hijos no deben adular a los padres. Poner cada autor en su sitio —acción a la que no se atreven los críticos literarios— es un trabajo muy recomendable. Ahora que ya han caído las palmas más altas sobre Unamuno —todavía no sobre Ortega— es hora de leerlo reposadamente y de actualizarlo.

Se dice que Unamuno no es actual porque su «pathos», tan obsesivo, de la muerte, no interesa a las generaciones actuales, que no han conocido la guerra civil, ni las llamadas mundiales. Tampoco han conocido la peste o el hambre. A la muerte se la ha escondido en los hospitales, como un mal trago que pasan, brevemente los deudos del difunto. Se teme a la muerte y se la echa de casa. Los partidos de fútbol, la televisión, el cine, la política, la alienación constante de ser otros, pretenden el olvido del dolor, la negación de la muerte. Si se elimina el miedo de la muerte también se suprime la congoja de la eternidad. No hay meta-física, ni más realidad, que la propia vida, vivida intensamente en el hedonismo que se pueda comprar con el dinero. Una visión marxista, caduca, pretendía que el idealismo —desde la mística a la pura poesía— era una alienación. Hoy se sabe que el idealismo es una transgresión de la realidad, la revolución interior necesaria para otras transformaciones.

Unamuno no puede ser un autor «simpático» para una sociedad superficial, cuyas pobres necesidades espirituales son alimentadas con seriales de televisión y literatura de quiosco, elevadas a la literatura popular por manipuladores. (Hoy contemplamos con estupor que la «gente bien» puede gastar todas sus experiencias, desde el marxismo agitador, hasta el zen contemplativo, mientras que a la clase disidente o revolucionaria —yo la llamaría pueblo— se le da los detritus culturales de la sociedad del bien-estar y mal-ser. Así las clases dirigentes tienen la mala conciencia de no hacer lo que debían.

¿Realmente, no se puede hacer nada?). Leer a Unamuno más allá de las obligaciones estudiantiles no resulta conveniente. No es moderno dirá la bagatela cultural para quienes el descubrimiento del cómic o de las novelas de aventuras, también de los dibujos animados, es el sumo de la ilustración. La prolongación del infantilismo —y no de la inocencia— en la sociedad actual tan «norteamericanizada» resulta preocupante. Europa —la filosofía alemana o las literaturas románticas— no interesa a los mismos europeos. (¿Acaso hay una identidad europea?) Ortega había vivido en Europa, se sentía deudo de sus saberes. Unamuno había leído a los grandes europeos, desde Butler o Kierkegaard hasta Leopardi.

Unamuno era un hombre profundamente interior. (No es en el rostro donde existe la diferencia de cada uno, su personalidad, sino en el interior). En nuestra época se teme a la individualidad —es subversiva— y se la enajena con drogas materiales o de cultura doméstica. La personalidad es una máscara, bien que lo sabían los griegos y lo interpretaba Unamuno. Lo importante es el hombre interior, el ser que se vive en la existencia de cada día, o se despilfarra en la alienación. Reflexionar —salir de uno mismo y volver de nuevo a la propia interioridad con la experiencia de los otros— es la primera labor cultural, ignorada por los medios de comunicación y los discursos que ya dan resueltas todas las respuestas, las que a ellos interesan. Unamuno buscaba el diálogo desde su soledad. (He aquí el sentido de sus monodiálogos). La perversión más absoluta del diálogo es la comunicación sin respuesta de los medios, voces de los poderes, fácticos o no, que no esperan contestación, que imponen su discurso abusivo e interminable. Unamuno buscaba un dialogante, personaje y hasta lector de su obra, ente de ficción: «No, no existes más que como ente de ficción; no eres, pobre Augusto, más que un producto de mi fantasía y de las de aquellos de mis lectores que lean el relato que de tus fingidas venturas y malandanzas he escrito yo; tú no eres más que un personaje de novela o de *nivola* o como quieras llamarle. Ya sabes, pues, tu secreto» [10]. Augusto se rebela contra Don Miguel, ente ficticio. Es muy interesante el cambio de papeles en la dialéctica autor, personaje, lector.

Unamuno pretendía eternizarse en la poesía o sabiduría primera, en la meta-realidad de la literatura, en la vivida de la obra recordada. Séneca escribió: «Es, pues, muy extensa la vida del sabio, ya que no se cierra en el mismo término que las otras; el sabio es el único que escapa a las leyes del género humano, todos los siglos le sirven como un dios» [11]. Es una eternidad co-creadora del universo imperfecto, transformado por el sabio.

De L'Inconvénient d'être né [12] titula Cioran a uno de sus mayores libros, construido con las migajas de la existencia, aforístico, fragmentario. No es una redundancia calderoniana. Calderón iba más lejos, en una profunda existencialidad de culpa cuando proclamaba que el mayor delito del hombre es el haber nacido. Un ser de conciencia —el hombre— no se resigna a ser mortal. El problema es que nunca encontrará sentido (experiencia) al antes y después de su trayectoria vital, un segmento, cortado por el naci-

[10] *Piénsese en este conocido fragmento de* Niebla.

[11] *Séneca. Véase:* De la brevedad de la vida.

[12] *Versión española de Esther Seligson, en Taurus, Madrid 1981.*

miento y la muerte. El nacimiento ya decide en el vacío o la nonada el segmento vital que un día será cortado. La conciencia es dolorosa, por eso la civilización encuentra mil medios para suprimirla. Unamuno no estaba contra la ciencia como algunos sofistas y embaucadores pretenden. Estaba contra el seudoprogreso que destruía la conciencia humana. El dolor de ser, la inquietud agustiniana o el desosiego de Pessoa [13] hacen posible la inquisición filosófica, la creación que no cesa. Unamuno escribía para prolongar su existencia más allá de la vida segmentada. No era un desesperado y toda su obra lo demuestra. Esperaba en la desesperanza. Era «creidor» que creaba desde la duda y la inquietud y buscaba un camino, que otros, por comodidad filosófica o por sinecuras académicas, no se atrevían a intentarlo.

Decir que Unamuno es inactual son ganas de no leerlo, porque vivimos cómodamente en una cultura anestesiada, a la que le falta sangre y alma. Aquí, de los autores, se recuerda más su personalidad externa, como la de Valle-Inclán; interesa más su modernidad que su regeneracionismo. Modernidad intrínseca, en la concepción de la novela y el teatro; con planteamientos estructurales y estéticos que las generaciones subsiguientes, paniaguadas por un supuesto realismo, ignoraron, para retroceder a planteamientos decimonónicos. Al pensamiento unamuniano la inquietud existencialista posterior le daría la sal.

Unamuno, de ser la cabeza sentidora del noventa y ocho, ha pasado a casi un olvido premeditado, a una indiferencia interesada. ¿Por qué? Porque en España (iba a decir en este país, pero ya lo dijo Larra) se ha pasado en muy pocos años de una religiosidad mezquina a la irreligiosidad cotidiana. Apenas hubo duda religiosa, problemática espiritual como ha sucedido en las naciones protestantes. En tiempos de religiosidad oficial, Unamuno era un ateo o un hereje. Ahora, cuando el hombre vive sin religión, con Dios, con los demás y consigo mismo, Unamuno parece completamente anticuado.

Unamuno creaba una forma de religión, o de diálogo, desde su soledad, una religión inquieta. Este monólogo interior que se diversificaba en personajes desdoblados, en diálogos, es la clave generadora de su obra. No entender su «religión», o forma de relacionarse consigo mismo y con los otros, es no entender la génesis y sentido de toda su creación. Aquí la religión ha sido superficialidad, procesión que va por fuera. Después de las experiencias místicas y prereformadoras del siglo XVI, [14] apenas hubo hondura y autenticidad. La religión se convirtió en un barniz externo que disimulaba la carcoma interior. Una religión de formas que convertía la pasión (entendida como amor y sufrimiento) en un espectáculo. Hasta llegar al materialismo —la conciencia protestante o la conciencia crítica de escasos y preclaros católicos— ha hecho una travesía trágica y mística de dudas y esperanzas, un cristianismo de rostro humano, que en España apenas ha existido.

Blanco Aguinaga en una monografía titulada intencionadamente *El Unamuno contemplativo* [15] ha demostrado el trasfondo místico que había en Don Miguel, un mis-

[13] El libro del desasosiego *de Pessoa es uno de los mayores y más densos testimonios metafísicos de nuestra época. Pertenece a literatura interior, al describirse en prosa las ilusiones del poeta.*

[14] *Véase Julio Caro Baroja:* Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII).

[15] *Carlos Blanco Aguinaga: El Unamuno contemplativo.* Nueva Revista de Filología Hispánica, *México, 1959, 2.ª edición, Laia, Barcelona, 1975.*

ticismo que no estaba reñido con la inquietud. *Paz en la guerra,* no sólo es el título de una obra unamuniana, sino también una definición de su vivir. Unamuno encontró en el ascetismo del campo castellano un medio idóneo para lanzar su vuelo a las alturas. Toda su obra es un ejercicio espiritual en el vacío, a la búsqueda de un Dios necesario y creado en la nada. Ya no poseía una fe gratuita, tan cómoda. La buscaba en la lucha contra la razón. Quería conquistarla y le era imposible. La fe verdadera nacería de la inefable ingenuidad. Pero ser hombre es huir de la ingenuidad, llenar el espacio interior del paraíso perdido con solventes razones. Unamuno escribía poesía, el lenguaje de la ingenuidad, con el objeto de volver a la inocencia primera. Pero las palabras no son suficientes para expresar lo indecible. Bien lo sabía Juan de Yepes y lo explicó Jorge Guillén [16]. Sobre la equivocidad de las palabras, sobre su engaño sabe mucho el poeta interior. Las palabras son insuficientes para expresar todos los colores del mundo, la música del universo. En Unamuno se ve, más que en otros poetas, el deseo de romper la cáscara de las palabras insuficientes que esconden el latido interior, incluso la inseguridad de no acertar con los vocablos adecuados «Y si soy conceptista es sin concepto / pues no lo es de mi pasión la brasa».

En todo pensador hay un hombre de acción desilusionado desde el principio de su juventud. Escribe para suplir (enseñar) lo que ya no hace. En Unamuno joven, como en tantos otros miembros de la generación del noventa y ocho, hubo un hombre rebelde que incluso llegó hasta la praxis de un socialismo utópico, cercano al anarquismo. (Los jóvenes del noventa y ocho [17] antes que ejercer una política pragmática, disentían de ella y eran anárquicos, nihilistas) [18]. Tanto Azorín o Maeztu, como Unamuno o Baroja. El mismo Valle-Inclán. Unamuno, hombre interior, a veces se transfiguraba en la máscara externa de sus actuaciones públicas, como rector, conferenciante, agitador de la vida intelectual en tertulias o el Ateneo. Pero no era tan actor de sí mismo como Valle-Inclán. Valle podía espantar (o disimular) con su humor galaico los demonios interiores. Unamuno vivía con intensidad trágica hasta su misma caricatura.

Unamuno no está de moda porque el hombre interior no lo está. Ahora se vive (o juega) la máscara que esconde el vacío íntimo, la fiesta apócrifa del carnaval diario. Vivimos una cultura establecida de imágenes múltiples que silencian las palabras esenciales. Pensar es padecer. La huida de la pasión y el regocijo (¿por qué no refocileo?) en la superficialidad caracterizan la psicologías de una sociedad que huye de sí misma hacia ninguna parte. La esperanza ha sido asesinada con mandos a distancia. (¿Por quién?) La civilización para subsistir inventa la esperanza cotidiana de una diversión externa, anestesiadora de los males interiores. ¿Para qué leer a Unamuno? Hace pensar, sufrimos con él en su pasión íntima de hombre problemático. Nos dan soluciones aparentes sin ni siquiera plantearnos los problemas fundamentales, que están ahí, irresolubles. No por no verlos desaparecen. Unamuno nos dice sus problemas que son los nuestros. Enseña, no desde la cátedra altiva y huera, sino desde la experiencia vivida de autor y per-

[16] *Jorge Guillén:* Lenguaje y poesía. *Revista de Occidente, Madrid 1962. (Véase el capítulo El lenguaje insuficiente de San Juan de la Cruz o lo inefable místico).*

[17] *Carlos Blanco Aguinaga:* Juventud del 98. *Barcelona 1978.*

[18] *Véanse sus escritos en revistas como* Germinal, Vida Nueva, Revista Nueva, *y luego en* Alma Española, La República de las Letras, *etc.*

sonaje de sus obras. Cualquier lector puede entrar en su dialéctica, conocerse a sí mismo a través de la experiencia del otro.

Escribe Walter Benjamín: «La esperanza sólo nos ha sido dada para los desesperados» [19] en una paradoja tan cara al mismo Unamuno. Tener esperanza gratuitamente sólo es propio de los ingenuos, —si la maldad no habitara entre nosotros—, o de los idiotas. Para Unamuno, como para Benjamín, creer es querer creer, acto volitivo que crea la necesidad de ser para no desintegrarse en el vacío. La esperanza es así una tensión dolorosa entre la razón y la fe, la angustia de arriesgarlo todo por nada, pues el que no cree y quiere creer arriesga todas sus razones por una remota posibilidad, alejada del sentimiento común. Este cambio crea inseguridad y angustia en el sujeto que se enajena en un objeto probable y se aleja de su ser en sí mismo. La angustia, no suficientemente valorada por un catolicismo tan ortodoxo que la considera protestante, ya estaba en San Agustín o Pascal. En las direcciones heterodoxas de Spinoza o Kierkegaard. También en Unamuno. Sobre la riqueza de la angustia, Benjamín, en el mismo ensayo escribe: «No hay sentimiento más rico en variaciones que la angustia. A la angustia ante la muerte se une la angustia o temor ante la vida, como se añaden armónicos a una nota fundamental».

El hombre teme el dolor y su dimensión «almada» la angustia. La civilización del placer —de la que todos somos sujetos y objetos victimales— anestesia el alma, prescinde de ella, si fuera posible. Después de la muerte de Dios tan proclamada como temida por los filósofos, el proceso tiene que terminar en la muerte del alma. Si se mata el alma, ya no hay conciencia y tampoco angustia. Pascal, Spinoza, Kierkeggard, Unamuno, Sartre, o Heidegger, resultan superfluos. La angustia y la esperanza pueden presentarse como un pensamiento «alienado» e irracional. La filosofía de la realidad no precisa del sufrimiento, ni de la fe, los ha suprimido de sus planteamientos. Hasta el marxismo de rostro más humano (humanista) el «marxianismo» resulta anacrónico e innecesario. La filosofía de la realidad es la teoría de la ciencia que ya no es guía del hacer científico, sino su corolario y crítica interesada. La filosofía de la realidad prescinde de las pasiones. Puede prescindir de la misma razón ya innecesaria. (¿Qué fueron sino todas esas epidemias de los estructuralismos sino mordazas de lógica contra la razón, contra el mismo humanismo anterior?).

El pensamiento abierto, humano, no puede interesar a las tecnocracias cerradas de impecable ejercicio robótico. La creación y la crítica creadora han sido sustituidas por el rizo del saber, la llamada crítica de la crítica. Explica Georges Mounin: «A épocas en que se prefiere la efusión o la ilusión líricas respecto a las obras, se oponen períodos que prefieren el examen riguroso de las técnicas de producción y que llegan al exceso contrario: son las épocas contrarias en las que se sustituye la admiración de las obras con la admiración por la aplicación de las reglas (de las formas, de las estructuras) que producen (o que se cree que producen) tales obras» [20] Hoy vivimos una época retórica,

[19] *Walter Benjamín: Al final de su ensayo sobre* Las afinidades electivas *de Goethe.*
[20] *Georges Mounin:* La littérature et ses technocraties, Casterman, *París, 1978. Traducción en Fondo de Cultura Económica, 1983.*

que da preferencia a la crítica, el método sobre la creación y el ensayo creador. Compárese la unión entre creación y crítica en Unamuno, Sartre, Camus, con el puro esquema tecnocrático formal, metodológico, de McLuhan, Barthes o Todorov. Del llamado «discurso» al análisis algebraico, un corto camino de un pensar retórico y vacío. Creación y ensayismo devienen en una crítica sin problemas. Por caducos o eternos, se ha prescindido de los temas esenciales: Dios, la muerte, el amor, la libertad, la angustia, la misma razón. Ya no hay pasiones, pertenecían a la tragedia. Los medios de comunicación, las imágenes, los signos, los ritos, la moda, el folklore, como objetos exteriores sobre los que se teoriza, sustituyen a los antiguos problemas insolubles. El resultado es un derroche de técnicas, una irreprochable metodología académica. Pero un desolado vacío interior, una nadería. No sólo falta el corazón a estas nuevas escrituras. El mismo alma parece ausente de tales ingenierías del espíritu.

El pensamiento interior

Unamuno escribía desde el pensamiento interior, emanado de la misma alma, entendida, si fuera posible, como una víscera doliente y sentidora. Una pensamiento tan enraizadamente humano como el de San Agustín o la voz poética de Leopardi, unidos en Unamuno. Para él «poeta y filósofo son hermanos gemelos si es que no la misma cosa»[21]. Parece exageración en una época que esconde los sentimientos y pasiones para que el psicoanálisis no pueda estudiarlos. Unamuno escribía paradojas, que son la imagen interior del pensamiento, juegos de palabras que al fin descubren lo que no se puede decir con ellas, el interior mudo del ser humano. Las tecnocracias del pensamiento actual juegan con la imagen plástica y con la moda, se detienen en la piel de la realidad. No descienden a los abismos interiores —donde nacen la poesía posible y su explicación. También prescinden de los deseos humanos, sus esperanzas. Sus análisis rigurosos, científicos, se limitan a disecciones de la realidad. Las tecnocracias intentan convertir la literatura en una ciencia, pero el mismo Mounin advertía de cuán poco han sobrevivido las épocas tecnocráticas en la literatura. Sus esctructuras, se convierten pronto en esqueletos, ni siquiera de hueso —para menor parecido con la verdad— sino de plástico. Unamuno escribía sobre la realidad trascendida desde su interior doliente a una esperanzada inmortalidad. No entendía de una realidad maquillada, externa, objeto preferente de los semiólogos o los tratadistas de la moda.

Unamuno escribía lo que pensaba. Su sinceridad de poeta asusta a los teóricos del discurso. Es sabido que hoy son muy pocos los que dicen lo que piensan, porque la verdad es siempre dolorosa. El primer pensamiento es espontáneo y verídico y se le encierra para que no alborote al gallinero.

El segundo pensamiento ya es convencional. (No se olvide que es una verdad silenciada; es decir, una gran mentira. Léase lo contrario de lo que se escribe para llegar a la verdad). La persona pública de Unamuno, su dimensión externa representaba al hombre interior. Pero su literatura no era un fingimiento, sino la búsqueda de sí mismo desde la fe desesperanzada. Su obra es la excrecencia formada por la inquietud per-

[21] *En* Del sentimiento trágico de la vida.

turbadora. Escribe Cioran: «Más que el pensamiento, nos gustan las peripecias, la *biografía* de un pensamiento, las incompatibilidades y aberraciones que en él se encuentran, nos gustan en suma, los espíritus que, no sabiendo cómo ponerse en regla con los demás y mucho menos consigo mismo, trampean tanto por capricho como por fatalidad. ¿Su marca distintiva? Un poco de engaño en lo trágico, una pizca de juego hasta en lo incurable...» [22]. Cioran escribe desde la lectura en otros autores y desde su experiencia íntima. Lo que dice sirve para explicar a Unamuno desde su doble condición de lector y de autor. Su obra es una biografía fragmentaria, quintaesenciada en aforismos, que son como las migajas de su esperanzada desangelada. En Cioran, como en Unamuno, hay al principio de su obra un fracaso de la ilusión, la pérdida de la inocencia que incomprensiblemente se le arrebata al hombre. La búsqueda de la ingenuidad desde la razón no es alegre, ni convincente. Y la fe, imposible para el que la ha perdido, es un salto en el vacío. La búsqueda de la verdad a través de la propia biografía parece una representación teatral. La tragedia humana, surgida de la propia soledad, es tragicomedia y resulta falsa o «chocante» a los ajenos espectadores. Leemos la biografía trágica del otro, como una compensación de nuestro propio sufrimiento. El otro es el yo y el no yo, nuestra biografía que se ajena en historia. Así objetivamos nuestro dolor y lo hacemos copartícipe del sufrimiento general. La vida no parece tan cerrada y tan nuestra. Cuando un autor interior se proyecta en nosotros, le arrebatamos su identidad, lo cual nos parece trágico y cómico a la vez, un engaño. «No se sueña dos veces el mismo sueño. Ese que usted vuelva a soñar y cree soy yo será otro». [23]

La lectura de Unamuno nunca nos es extraña. Hoy se elude este tipo de literatura porque no queremos problemas. Se busca una literatura exterior, enajenadora, evasiva. Se prefiere vivir mil historias, convertidas en imágenes de cine o televisión, a la propia biografía. Se teme a la muerte que se aleja, engalana y enmascara. Pero también se huye de la propia vida, convertida en trayectoria circular, pozo sin fondo. El mundo parece absurdo. Unamuno que quería creer puede ser un guía para el hombre anestesiado de dolores y también de alegrías, tan lejos de su propia vida como de la muerte irremediable. Este vivir sin trayectoria es un mero existir. El tiempo pensado, detenido en la conciencia, duele. Pensar espanta. Se prefiere la prisa cotidiana, la enajenación continua. Los problemas que más importan al hombre nunca los resuelve. Los conductores, tan pragmáticos, advierten a su clientela que pensar es perder el tiempo. Así el pensamiento o literatura, la vida del espíritu necesaria para ser hombres y no meros animales de sentido común, se reparte en porciones adecuadas, ajenas, carentes de interiorización. La llamada cultura es un barniz externo que disimula las carencias y maquilla, con la más vulgar superficialidad, los deseos del hombre.

Escribe Cesare Pavese: «Para un artista no vale la *experiencia* vale la experiencia interior» [24]. Todo hombre tiene la sabiduría de la vida, pero sólo el artista la interioriza y la rescata de la destrucción temporal. No otra cosa es la poesía, sino eternidad arrebata-

[22] *E. M. Cioran:* Del inconveniente de haber nacido.

[23] *Al final de* Niebla.

[24] *Cesare Pavese:* El oficio de vivir. El oficio de poeta, *traducción de Esther Benítez, Bruguera, Barcelona 1979.*

da a la muerte. Unamuno renunciaba deliberadamente al reportaje de una literatura externa que sólo describe la piel de la realidad para descender a una intraexperiencia. El poeta interior organizaba desde dentro el discurso literario como un monólogo abierto al diálogo del lector. La literatura exterior relata experiencias «personales», de una persona, que un momento determinado vive experiencias ajenas a nosotros mismos. La literatura interior refleja en la escritura de un autor la experiencia íntima de lectores, autores potenciales, que realizan su obra en la lectura del de fondo. Leer equivale entonces a vivir y compartir la historia del otro, convertir su experiencia en escritura propia. La literatura interior es minoritaria, pero también imperecedera. No han envejecido el *Kempis* ni la *Divina Comedia,* ni los *Pensamientos* de Pascal, ni la poesía de San Juan de la Cruz. Sobrevivirán a la moda actual Unamuno, Camus o Pavese. El éxito inmediato acompaña casi siempre a la superficialidad. Pero en el premio está también su castigo.

El escritor interior llega al extremo de todo. Ve mejor que nadie los ojos vacíos de la muerte. Puede perder incluso la esperanza. Unamuno vivirá más en su poesía, que es su biografía íntima, que en sus ensayos —convivencia exterior de vividura interna— el desamparo, la muerte del alma en el sudario de la nada. Esta profunda experiencia la sentirán también los místicos, la noche en San Juan de la Cruz y el desgarro en Santa Teresa. No se puede prescindir impunemente de la carne, renunciar a la misma vida, sin que el alma quede en soledad absoluta. La noche oscura de los místicos, al fin iluminada por el alba, es una larga noche cerrada. En el sufrimiento el tiempo se detiene, moroso. Una sola noche —piénsese en la misma agonía de Cristo— puede ser toda una vida. Tal vez Dios ame más la pasión —entendida como deseo y sufrimiento— de Pascal, Leopardi o Unamuno, que la felicidad gratuita y estúpida. El hombre común persigue la felicidad. La civilización es un camino —acaso cierto, tal vez equivocado— para conseguir la felicidad. Se teme a la muerte; se huye del dolor. Vivimos la vida hasta la extenuación, pues sabemos que es un patrimonio intrasferible que a nadie podemos dejar en herencia. Admiramos y tememos a los grandes poetas que se acercaron por nosotros hasta los bordes del abismo, que tal vez se perdieron para que nosotros viviésemos su experiencia interior y valorásemos la esperanza como un gran consuelo para nuestros males. Este papel ante el abismo que representan Unamuno o Leopardi, nos parecen actuaciones exageradas, porque nosotros no nos ponemos en su lugar.

Las metáforas son esfinges enigmáticas. Unamuno, desengañado de las imágenes que surcan la realidad del universo buscaba la desnuda verdad de la palabra: «Hizo por la Palabra Dios el mundo, / no por la letra; / por la Palabra que en el tiempo vive,/ no en el espacio; mas este mundo es sólo un eco triste / de aquella creación». ¿Cómo encontrar palabras vírgenes en una lengua que le es dada al poeta, tan repetida? Unamuno se empeñaba en crear palabras nuevas que diesen nombre a sus concepciones (intrahistoria) o a la certeza de estar inventado un nuevo género narrativo «nivola». El poeta nuevo debería destruir el vocabulario heredado, crearse un nuevo material poético. Esa poesía sería ininteligible y precisaría de los comentarios de los propios poetas o de eruditos. El lenguaje culto de Góngora parece incomprensible. Pero también lo es el aparentemente sencillo de San Juan de la Cruz si no se tienen las claves de sus alegorías. Unamuno sabía que el espíritu de la letra mata la vida de la palabra, que las notas

aniquilan a la música. De nuevo llega a la paradoja: «¿Oyes?. Es el silencio que se queda...». La realidad de las palabras y la música. pero en un nivel más profundo está el silencio. Unamuno tiene, a veces la sensación de escribir en vano, porque las palabras son insuficientes y son torpes para expresar la verdadera realidad del universo imaginado: «¿Por qué escribir? ¿Por qué enterrar en letra / voces que ya no son?». Si Unamuno creaba como una forma de perpetuarse más allá de la muerte, también moría lentamente, se inmolaba cada día en su arte, como una forma de pasión. Cioran escribe «Un libro es un suicidio diferido». Para Unamuno cada libro es una criatura suya que explica su muerte de cada día, su angustia y su esperanza trascendida de ese vivir penando. También da testimonio de su inmortalidad. Unamuno había alcanzado los límites de la escritura. Había escrito en todos los géneros habidos y otros imaginados por él. Sabía de la grandeza de la literatura y también de su inutilidad. Séneca decía «Es morir bien morir voluntariamente». Pero también puede decirse que es morir bien vivir voluntariamente, con pasión. El escritor no tiene más riqueza que su obra. Hay obras que se cierran pronto, aunque la vida del autor continúe, como la de Rimbaud. Otras se prolongan hasta la ancianidad. Unamuno vive y muere en su obra, y su escribir es un puente entre el vivir y morir. «En la caverna de la vida oscura / me hiere gota a gota la sustancia / que me hace hueso al alma y es ganancia / del peso del pensar que me tortura».

Pensar. El pensamiento convertido en víscera, doliente, exprimido en palabras, materia de poesía. El no pensar sería la aniquilación, la paz. Esa paz es la misma muerte. Pero para Unamuno sólo hay paz en la guerra. Su pensar no es enajenamiento. No se inhibe. Se desvive en la escritura, como un modo de alcanzar la personalidad, el vínculo de su ser interior con los otros.

Vida y obra, inquietud y pensamiento se unían en su deseo: «Cuando me creáis más muerto / retemblaré en vuestras manos. / Aquí os dejo mi alma-libro, / hombre, mundo verdadero. / Cuando vibres todo entero / soy yo, lector que en ti libro». La eternidad unamuniana no se enajena en el vacío, sino que se actualiza en el lector. En estos versos Unamuno parece leer en el tiempo, en nuestra época interesada en olvidar la trascendencia. Don Miguel se yergue desde el mismo olvido y vuelve desde el destierro al que ya en vida estuvo acostumbrado. Filosofías interesadas le quieren muerto. No soportan su agonía indagadora. (Conocemos, verdaderamente lo que amamos, con pasión y sufrimiento). Unamuno es un pensador incómodo porque hace pensar y replantearse los antiguos y eternos problemas que los nuevos sofistas —desde los gramáticos estructurales hasta los llamados filósofos de la ciencia— quieren dar resueltos sin ni siquiera planteárselos. Las estructuras no pueden disimular con todas sus vi(r)guerías su desolado vacío interior y las formas son la piel sintética de la nada. Don Miguel aborrecía la superficialidad, la técnica de un pensamiento o de una literatura, vacías de contenidos. Con cuánta ira se hubiese vuelto contra las tecnoliteraturas actuales que son como una muralla con laberintos intrincados que impiden ver el campo abierto. Menos retóricas y más lectura directa de los autores.

Unamuno deja como testamento su alma que es su libro, a sus legítimos herederos, a los lectores. Los libros están ahí, al alcance de la mano, en las bibliotecas y librerías, en las casas. Aunque algunos profesores no los recomienden y ciertos críticos se olviden de ellos. No son cómodos, ni sugestivos los libros unamunianos, sobre todo si se tiene

en altísima estima —como ahora mismo ocurre— la literatura de la imagen —el cómic, los seriales— y a la novela de aventuras. Lo interesante es descubrir a Verne, Stevenson o Salgari —a los doce años, no a los cuarenta—. (¿Qué decir de sesudos ensayistas que se entusiasman con los dibujos animados o con dramones televisivos?).

Pensar es sentir profundamente, padecer. ¿Por qué no vender la capacidad de pensar, la misma posibilidad de ser hombre? Supresión de las palabras. Que las imágenes hablen por los pensamientos. Se busca desaforadamente la felicidad, pero tal vez se la encuentre cuando no se la persigue. El hombre parece un extraño ser, sin Dios y sin alma, un cuerpo hastiado que vuelve de una fiesta y asiste al entierro de su propio espíritu. No es una figura romántica. No hay en él desesperación, sino indiferencia.

Unamuno escribía y predicaba en propia carne el sentimiento trágico de la vida. Se advierte la elección entre sujeto activo u objeto pasivo. Ser verdaderamente no es sólo existir, sino vivir. Escribía Séneca en una antítesis esclarecedora: «Doloroso es que comencemos a vivir cuando morimos». Vivir la vida se entiende como un derroche, como una aniquilación en el divertimiento.

Ser lector de Unamuno, o de autores interiores como Camus, Heidegger, Kierkegaard, Nietzsche, Spinoza, Pascal, Juan de la Cruz o Teresa de Jesús, Kempis o San Agustín, es vivir sus peripecias. Transformar el objeto de sus libros en sujeto de vividura personal. No importan sus posibles heterodoxias. En su lectura siempre se llega a alguna parte. Se vive la esperanza, incluso con los desesperanzados, como Nietzsche o Unamuno.

En Unamuno, como en los grandes escritores interiores —de Platón (Sócrates) a Camus— junto al saber adquirido en múltiples lecturas interdisciplinares importa el saber decir, su manera de escribir, unida profundamente a su modo de ser. Su escritura es autobiografía, vividura o moribundia. Desdeñan la metáfora —imagen falsa y atractiva de la realidad— y buscan la verdad de la palabra desnuda. Escribía Nietzsche: «Para el poeta auténtico la metáfora no es una figura retórica, sino una imagen sucedánea que flota realmente ante él, en lugar de un concepto». [25] Los escritores interiores son conceptistas, mientras que los exteriores son imagineros. El pensamiento se distingue en la oposición de otro, en su destrucción e identidad asimilada. De ahí el recurso de la antítesis continua, de la paradoja sorprendente.

Amancio Sabugo Abril

Et verbum Unamuno factum est

(La escritura como inscritura en la lírica de don Miguel)

La lírica de Unamuno sigue siendo la oveja negra de toda su extensa producción literaria. Contamos apenas con breves prólogos introductorios; con un par de antologías (la de Austral, la más reciente de Alianza) y con un manojo de artículos sueltos, algunos de mínimo valor. Carecemos de esa monografía que detalle *in extenso* la trayectoria poética de don Miguel: desde sus primeros versos, que publica en 1907, a esa obra masiva que constituye el *Cancionero:* un «diario poético» que escribe entre 1928 y 1936. Si contrastamos el *corpus* crítico en torno a la lírica de Unamuno con el de sus coetáneos —Antonio Machado, por ejemplo, o incluso Juan Ramón Jiménez— las diferencias son sorprendentes. Más aún si lo vemos frente a la generación siguiente: Lorca, Guillén, Salinas, el mismo Alberti o Cernuda. Se ha postergado, pues, el estudio de la lírica de Unamuno por el resto de su obra. En el primer caso el canon crítico se mueve alrededor de varios poemas ejes: «Oda a Salamanca», «Aldebarán», «En un cementerio de lugar castellano», «Vendrá de noche» y pocos más. Lo que contrasta con la propia estimación que Unamuno tenía de él mismo como poeta; y de la que tantos otros insignes lectores manifestaron en el momento de su vida o posteriormente. En carta que escribe a Zorrilla de San Martín, el 2 de noviembre de 1906, le indica Unamuno que sus poesías son de «otoño» (metáfora de madurez) y no de «primavera»; es decir, de juventud. Rubén Darío afirmó en un momento que don Miguel era «ante todo poeta y quizá eso sólo». Como gran poeta lo defiende Jorge Guillén en la revista *Los cuatro vientos.* Antonio Machado, refiriéndose a sus propias lecturas, le escribe en una ocasión «haber llorado con uno de sus poemas» y perder varias copias de *El Cristo de Velázquez* «a fuerza de prestarlas». Para Luis Felipe Vivanco la voz poética de Unamuno es «rezadora»; es «uno de los tres grandes poetas trágicos españoles de la primera mitad del siglo XX», afirma el mismo Vivanco en el «Prólogo» a la *Antología poética* de don Miguel, que publica en 1942.[1] Del mismo modo, Luis Cernuda destaca tres círculos temáticos que son a modo de constantes ejes: familia, patria, religión. La poesía de Unamuno es «vivencia» y no «circunstancia» indica Concha Zardoya; es básicamente religiosa anota Gustavo Correa; es la «formulación de todo un pensamiento poético» escribe José María Valverde.

[1] *Miguel García Blanco, «Introducción» en Miguel de Unamuno,* Obras Completas, *VI, Poesía (Madrid, Escelicer, 1966), pp. 9 y ss. Los textos citados se toman de esta edición.*

Y pese a la estimativa de estos insignes «archilectores», el mismo Unamuno desconfiaba de ellos al sentirse no reconocido abiertamente como poeta: lo único que un buen día quiso ser. Esta escasa atención crítica a su lírica tiene varias razones. Tal vez (primera) porque su obra poética viene a ser una extensa perífrasis —a modo de «prototexto»— de obras que simultáneamente escribe en prosa (teatro, novela, ensayo); o porque la reiteración *(reduplicatio)* raya con la obsesión (segunda causa). Mueve la lírica de Unamuno más el «pensar» o el «intenso sentir» que el vuelo imaginativo del buen decir. Y forja a contrapelo, y frente a sus coetáneos (Machado por ejemplo; el mismo Juan Ramón Jiménez), una «ego-manía» que por visceral deriva en enfática y reticente. Unamuno es un poeta de sustancias, usando el término aristotélico, más que de circunstancias; es más extenso que denso y sobre todo es más lógico y filosófico que cósmico o social. Es reflexivo pero a la vez obsesivo; humano pero religiosamente trágico. La realidad en torno (familia, espacio físico, persona) se examina *sub especie eternitatis.* Los espacios (ciudad, torre, catedral, plaza, cementerio, río, monte) funcionan a modo de emblemas estáticos que exteriorizan, una y otra vez, el sentir personal, asociado éste con un entorno común, bien de carácter religioso (muerte, piedad, fortaleza, ateísmo, esperanza, sueño, creencia, ilusión de ser) bien filosófico y moral. Pensemos en poemas como «La vida es limosna» y «La elegía eterna» de 1907; en «La vida de la muerte», «El fin de la vida», «Ni mártir ni verdugo», «La oración del ateo», «Incredulidad y fe», «Ir muriendo», «Ateísmo», «Razón y fe» de 1911; y los más tardíos de 1923 como «Nubes de ocaso», «Aldebarán»,[2] etc.

Así, y al hilo de los títulos, podemos observar cómo la palabra poética viene a ser en Unamuno una extensa alegoría vivencial: un sistema de trabadas relaciones que remite a un «sujeto» (el «yo») como continuo objeto de poetización. Tal doblamiento es múltiple y continuo. Viene dado con frecuencia a base de formas deícticas («yo», «tú», «él»); de antítesis («Razón-Fe»; «cielo-tierra», «vivir-morir»); de enunciaciones paradójicas («La vida de la muerte»); de personificaciones («Ojos del anochecer», «Canta noche») cuyo fin es con frecuencia oponer un «yo» frente a un «tú» que ilativamente se revierte en un magno YO. Este se configura como una entidad total en un ansia (que revierte en ausencia y duda) de transcenderse como historia. Tal es la función que Unamuno adscribe al «lector», y que se ejemplifica en la humillante petición que le dirige en el poema «Para después de mi muerte», que incluye en *Poesías* (1907): «Sí, lector solitario, que así atiendes/ la voz de un muerto,/ tuyas serán estas palabras mías/ que sonarán acaso/ desde otra boca,/ sobre mi polvo/ sin que las oiga yo que soy su fuente» (vv. 29-35). La enunciación oral («habla la voz de un muerto») se convierte en la mejor aliada contra la disolución de quien en un momento la fija como escritura y más tarde es recitada «desde otra boca». La lectura múltiple garantiza la sucesión de la voz originaria. Unamuno cifra en el lector su más deseada permanencia al escribir: «tuyas serán estas palabras mías». Se confirma así en quien las lee, pasando a ser continuidad de quien en un momento las escribió. El «polvo serán, más siempre enamorado» del reconocido soneto de Quevedo, revierte en Unamuno, usando la misma imagen, en un su-

[2] Ibid., *pp. 252, 262; 339 (núm. IV), 341 (núm. VIII), 351 (núm. XXVI), 359 (núm. XXXIX), 361 (núm. XLII), 362 (núm. LIII), 368 (núm. LV), 372 (núm. LXII); 544 (núm. XVIII) y 545 (núm. XIX).*

cesivo subsistir que expresa el presente continuo: «yo que soy su fuente». El epigramático endecasílabo de Quevedo adquiere del mismo modo en Unamuno un doble sentido. Lo marcan los dos núcleos que comprende el oximoron: en Quevedo «polvo enamorado», en Unamuno «polvo» (seré)/«fuente» (soy). Destaquemos del breve fragmento varias metáforas recurrentes a lo largo de la lírica de don Miguel.

a) La palabra: la palabra es fórmula de cambio, pero es sobre todo medio de traslación. Infiere en quien la recita un nuevo enunciado y recitación. Sabemos que Unamuno leía y releía los Evangelios en griego; que eran su lectura preferida, comentan sus biógrafos. De ellos surge el motivo de Lázaro, tan continuamente traído a colación por el profesor de Salamanca, las múltiples referencias presentes en *El Cristo de Velázquez,* y la concepción simbólica de *San Manuel Bueno, mártir.* Más de una vez habría leído Unamuno las palabras iniciales que abren, a modo de «Prólogo», el evangelio de San Juan: Dios es la palabra *(Logos)* y a través de ella el *Verbum* se hizo carne: «Et verbum caro factum est» (Jn 1, 14). La palabra fue el origen y marca el continuo suceder histórico, bíblico y teológico. La teología de la palabra evangélica deviene en Unamuno en filosofía de la palabra encarnada: él siempre vivo en quienes lo leen. En este concepto egocéntrico funde Unamuno varias acepciones semánticas: una de origen helénico y la otra, bíblico. *Logos* (de *leguen:* recoger) significó originariamente «colección», también «discurso» (lat. *sermo),* «palabra» (lat. *verbum),* y resultado de «cálculo o cuenta» *(ratio).* Incluso llegó a significar la razón del hombre y la inteligencia. En la tradición bíblica *logos* es la palabra pronunciada. En la *Stoa, logos* es el principio divino que penetra, traba, dirige y mueve el mundo. Sabemos cómo Filón intentó conciliar el judaísmo con la filosofía griega, convirtiendo el *logos* en un ser intermedio (medianero). Por el *logos* se revela Dios a sí mismo, y por él tiene el hombre que subir a Dios. Pero los anhelos de Unamuno son más radicales, y absolutos. En el Nuevo Testamento *logos* se usa para designar la naturaleza propia de Cristo recurriendo a la tradición bíblica del Viejo Testamento donde *logos* es en el Deuteronomio (30, 11: 14) y en los Salmos (147, 19) «piedra de Dios». Es sin embargo en el cuarto evangelio donde repetidamente se habla del «permanecer en la palabra» (Jn 8, 31), con la que podemos asociar la obsesión unamuniana de ser siempre en la palabra; o mejor aún, en Ser la Palabra.

En esta apropiación de la palabra destaca Unamuno la importancia que el lector desempeña en su lírica. Recordemos cómo en el «Apéndice» que incluye en *Niebla,* y que subtitula «Una entrevista con Augusto Pérez», indica: «Porque yo pretendo, ¡oh, mis lectores!, ser yo y ser vosotros, y ser algo y en algún momento cada uno de vosotros». El autor de *San Manuel Bueno, mártir* se simula lector y transmisor de un documento o «memoria» en el cual Angela Carballino, ya pasados sus cincuenta años, había anotado sus relaciones espirituales con don Manuel. Un día de mañana, narra Unamuno en el «Prólogo» a su *Cancionero,* salta sorprendido ante su imagen reflejada en el espejo (símbolo recurrente en su obra) y exclama: «''pero, ¿eres tú?, ¿eres tú ese del que se dice?, ¿eres tú?''. Y se siente uno —¡uno!— no ya yo, sino tú. Intimos misteriosos momentos de sumersión en ti. Y ese yo, tú, es —no soy ni eres— el poeta. Lector, el poeta aquí eres tú. Y como poeta, como creador, te ruego que me crees. Que me crees, y que me creas. Aunque es lo mismo» (VI: 948). El lector pasa a ser el final ejecutor del texto reviviendo en él la voz que le dio forma. Al acto estético aduce Unamuno

el ético; a la creación la creencia. Se asegura así en partida doble ya no sólo como enunciación lírica sino también como creencia en los principios que propone. Diferentes son estos lectores de los críticos de sus obras. Estos anulan, con racionalismo inquisitivo, al verdadero autor. Así en «Soliloquio ante una crítica de mi obra» *(Cancionero,* número 738) alterna Unamuno la voz interior (quien escribe) con el «otro» (el juzgado por el crítico). El poema es un breve diálogo entre el «yo» percibido por don Miguel y el que percibe el crítico quien anula el ajeno para imponer el suyo: «—¿Eres tú, éste, Miguel? dime./—No, yo no soy, que es el otro». Pero esta protesta por la apropiación que el lector hace del texto responde a una ciega ansiedad de permanecer en las bocas que lo lean. En un poema *Cancionero* (núm. 828) escrito en redondilla escribe: «Aquí os dejo mi alma-libro,/hombre-mundo verdadero./Cuando vibres todo entero,/soy yo, lector, que en ti vibro» (vv. 13-16). Pero en el poema que dio origen al presente comentario, «Para después de mi muerte», el lector será la voz que renazca, contra la muerte, al desaparecido «él»: a ese que un día se dijo «yo». La angustiada queja del primero, que se figura convertido en «polvo», le pertenece de este modo al lector quien, solitario, la hará suya. Tanto la palabra escrita como la voz que la repite al ser leída se definen como metáfora de una presencia ya ausente, pero también como signo perverso de la propia finitud:

«¡Yo ya no soy, hermano!»
Vuelve otra vez, repite:
«yo ya no soy, hermano!
«Yo ya no soy; mi canto sobrevíveme
«y lleva sobre el mundo
«la sombra de mi sombra,
«mi triste nada!» (vv. 61-67).

Es en el *Cancionero* donde con más insistencia se establece esta relación directa con el «tú» como destinatario. Por ejemplo, en el poema núm. 8 (pág. 951) se pide: «Mírame como a un espejo/que te mira,...» deseando verse él mismo como espejo (sujeto) y como reflejo (objeto).[3] Pero el reflejo del «yo» lírico en el lector, y ese continuo encarnarse como «persona» en la voz de quien lea sus versos, asocia otro texto evangélico: las palabras medulares que Cristo dirige a sus apóstoles (oidores de la Palabra) la noche de la cena: «Haced esto en memoria mía» —«hoc facite in meam commemorationem»— (Lc 22, 19) que Unamuno transforma en «leed esto en memoria mía». La palabra evangélica es para Unamuno mandato, encarnación y memoria, pero es sobre todo presencia. Dios se encarna a través de la palabra —máxima aspiración de Unamuno—; delatándose así su obsesiva «teofagia» como él denomina en el «Prólogo» al *Cancionero.*

b) ... yo que soy su fuente: el morfema «fuente» se opone a «polvo» («sobre mi polvo» en el poema), metonimia de una totalidad amorfa, en sus dos connotaciones básicas: una como «origen», otra como «energía». La palabra (de nuevo *logos)* adquiere un continuo poder creativo —así en Plotino— que Unamuno asocia una vez más con su vivencia personal. El «Ego» deviene en «Logos» si bien humillado el primero ante la

[3] *Véase nuestro estudio* La dialéctica de la identidad en la poesía contemporánea. La persona, la máscara *(Madrid, Editorial Gredos, 1981), pp. 47-81.*

anulación física: «polvo». La frase, «yo que soy su fuente» suena a recitación bíblica. Establece en el suceder discursivo del verso la afirmación de lo que previamente se niega. La fuente (agua en continuo movimiento) es símbolo de la fuerza vital. En opinión de Jung es origen de la vida interior y de la energía espiritual. En la mitología clásica se consideraban las fuentes hijas del Océano y de Tetis, y se identificaron cada una con reconocidas ninfas. Por ejemplo, Castalia era la fuente preferida de Apolo y de las musas. Su agua era tan límpida y tan fresca que, según los poetas, poseía la virtud de excitar el entusiasmo poético y la imaginación. Pero nos importa notar cómo Unamuno niega su reducción a «polvo» con la imagen vital «fuente» para fijar, a través de dos imágenes cósmicas, lo que Gastón Bachelard denomina las «prominencias» (lo que sobresale) de la psique. Establecen ambas esa dialéctica agónica que se mueve del no «ser» al potencial ser («polvo»/«fuente») en los otros.[4] Una enunciación radical que el poeta francés Pierre-Jean Jouve expresa simplemente: «Car nous sommes où nous ne sommes pas».

Tal polarización (el moverse a base de continuos opuestos) caracteriza el discurso poético de Unamuno. Conjuga la oralidad con la frase perfilada; el verso corto se alterna con el largo de once, doce y hasta de catorce sílabas. Series de alternancias estructuran a menudo su decir poético. Todo para reflejar miméticamente la apasionante incertidumbre que mueve su pluma lírica. De ahí también la estructura dramática de un buen número de poemas. Por ejemplo, en «Para después de la muerte» el poema se escinde en dos partes bien diferenciadas. Corresponde la primera a un narrador cuyo discurso se acota entre comillas (vv. 18-29; 62-68). Se figura hablando desde su muerte. La segunda parte pertenece a un escucha (el vivo) quien atiende «la voz de un muerto» (vv. 30-31). Al mismo sentido de polarización le corresponde su tono discursivo y el continuo deslizamiento de significantes al indicar, por ejemplo, «¡Oye y medita!/Medita, es decir: ¡sueña!» (vv. 16-17). Se pasa del «oír» al «meditar» y de éste al «soñar». Lo marca también el uso de la anáfora donde la repetición hila dos conjuntos correspondientes; también la combinación de fórmulas imprecativas («Oye tú que lees esto», v. 12) frente a las suasorias: «¡Oye y medita!» (v. 17), combinando actos perlocutivos con ilocutivos. El poema es de este modo mímesis de las completas dualidades que embargan la voz que le va dando forma. Se impone en todo momento la voluntad de quien escribe frente a quien ha de leer.

Se define el canto como «voz atada a tinta» (v. 39) y como «aire encarnado en tierra» (v. 40); también como «portento sin igual de la palabra» (v. 42), destacándose otra radical diferencia: «el aire» frente a «tierra», y lo perenne (lector) frente a lo caduco (autor). De las formas coloquiales («¿Me oyes tú, lector? yo no oigo», v. 69) pasamos a la evocación lírica («En el mar larga estela reluciente», v. 55); y de aquí a las frecuentes referencias personales: «¿Dónde irás a pudrirte, canto mío?» (v. 75) o «¿En qué rincón oculto/darás tu último aliento?» (vv. 76-77). Tales disyuntivas están hábilmente representadas incluso a nivel de la enunciación en esa voz que se asume como muerta. Tal dialéctica la delata el poema no sólo a nivel ontológico, temático sino (y sobre todo) a nivel referencial. Lo muestra por ejemplo la confluencia de prosaísmo (se escribe como se habla)

[4] *Gaston Bachelard,* The Poetics of Space *(Boston, Beacon Press, 1972), pp. XI-XXXV.*

a la par con frases que asocian obvios préstamos románticos («En el mar larga estela reluciente», v. 56), o la tan obvia evocación becqueriana: «¡Acaso resonéis, dulces palabras, / en el aire en que floten / en polvo estos oídos, / que ahora está midiéndoos el paso!» (vv. 51-54). Lo denota también la interjección lexicalizada («¡Oh, tremendo misterio!», v. 55) frente a la dicción de nuevo cuño: «voz atada a tinta» (v. 39) o «aire encarnado en tierra» (v. 40).

El lenguaje es para Unamuno heraldo de lo eterno como lo son las piedras que forman su amada Salamanca a quien le pide: «con tu lenguaje, de lo eterno heraldo, / di tú que he sido» (vv. 123-4) («Oda a Salamanca»). Es memoria de una presencia: esa huella indeleble que entre líneas testifica —sueña Unamuno— su permanencia. Dios se celebra, indica en el poema «Hermosura», en la belleza de la naturaleza. Las cosas son «palabras de Dios limpias de todo / querer humano» (vv. 61-2). La pregunta que cierra el final del poema es acongojante:

> Y ahora, dime, Señor, dime al oído:
> tanta hermosura
> ¿matará nuestra muerte? (vv. 70-2).

Pero es probablemente la «Elegía a la muerte de un perro» el poema más representativo de Unamuno. Está en embrión la formulación novelística de *Niebla,* de *Abel Sánchez* y, sobre todo, de *Cómo se hace una novela.* Aquí el discurrir morfológico se acopla al ontológico en un apasionante monólogo interior que a la vez se figura como diálogo al doblarse el perro en ese otro que contempla su destino moral. La congoja es acuciante, desgarradora. Ante el perro, el «otro» se contempla muerto. El verso libre, medido por una combinación de endecasílabos, eneasílabos y pentasílabos, con acentos marcados indiscriminadamente, se ajusta al ritmo acelerado de preguntas, respuestas y exclamaciones. Las mueven la duda, la ironía, el sarcasmo y hasta un dejo de simulada compasión. Se enfrentan de nuevo dos discursos líricos en tensión: la oralidad del nervioso inquisidor frente a la evocación lírica de quien ve reflejado en el perro su propio destino. El precipitado fluir de las preguntas se nivela en torno a tres claves: *a)* el mundo que desde la muerte ya habita el perro; *b)* la posible continuidad de relaciones entre amo (el vivo) y perro (el muerto), doblándose éstas en analogías entre creador, creado y creyente; y *c)* la relación teológica entre Dios y la voz lírica que enuncia el poema. El silogismo se formula líricamente de la siguiente manera: el perro soñó en ser hombre viendo a su amo como a su dios; pero otro «Dios» sueña del mismo modo al hombre; pero éste, de forma distinta que el perro, duda en la escritura (el poema) que tal vez Dios no existe. La finitud es total:

> ¡Ser hombre, pobre perro!
> Mira, tu hermano,
> ese otro pobre perro,
> junto a la tumba de su dios, tendido,
> aullando a los cielos,
> ¡llama a la muerte! (vv. 102-106)

La relación de dependencia es abismal: el uno (perro) muere con dulzura; lo caracteriza «la mansedumbre»; se entrega dulcemente en la «suprema sumisión de la vida». Pero el otro (el hablante) desesperado ante su destino «aúlla al cielo suplicando muer-

te». De este modo, la elegía por la muerte de un perro se altera en elegía por la muerte de un Dios y por la muerte del hombre, configurándose así el poema en «elegía de una elegía». La ironía permea este texto: desde el proceso morfológico (aseveraciones, dudas, exclamaciones; preguntas sin respuestas, locuciones en suspenso, etc.). La dicción es fragmentada y dispar; pero es, sobre todo, redundante. De nuevo nos encontramos con frases lexicalizadas («serenos ríos»), con formas iliterativas, disyunciones, anáforas, paralelismo brusco. Un ritmo binario, alternante, demarca la estructura del poema que fluctúa entre la expresión oral y la evocación lírica. La «aporía» que San Isidoro define en sus *Etimologías* como la figura que expresa esa «vacilación de quien simula desconocer algo que conoce» o viceversa, conforma el largo argüir del poema.

Es en el poema «Monsieur Unamuno, homme des lettres» (VI: núm. 287) donde el hablante se identifica plenamente como «hombre de habla». «No escribo por pasar el rato», indica, «sino la eternidad». Es consciente, sin embargo, que la escritura deviene en «ficción» al ser asociada por el nuevo lector, ya lejana en su origen, a contextos ajenos a la primera fuente que le dio voz. Así, en un poema final, expresa:

Se quedan las que quedan, las ficciones,
las flores de la pluma,
las solas, las humanas creaciones,
el poso de la espuma.

Y concluye:

Leer, leer, leer; ¿seré lectura
mañana también yo?
¿Seré mi creador, mi criatura,
seré lo que pasó?

Presenciamos de nuevo la gran ansia de este «yo» de saltar el presente para instalarse perpetuamente en el futuro de su «otro» deseando encarnarse en él como continua presencia.

Si bien Unamuno en palabras de Vivanco, nos da «el mundo entero hecho hombre», añadiríamos que más bien se nos da todo hecho «inscritura», viniendo a ser ésta el emblema más representativo de una conciencia escindida. La palabra escrita dramatiza la beligerancia del pensamiento sobre la palabra inventada. Recordemos, de nuevo, cómo se pasa de la interrogación a la aserción; de la evocación lírica a la contundencia estridente; y de la imagen musical becqueriana al áspero retruécano. La ontología de ser como existencia deriva en ontología de la palabra como presencia. En el ser en el texto o en el lector se ensoñó Unamuno como ser la Palabra. Una acción tan sólo reservada a los dioses pero que Unamuno obsesivamente figuró también pertenecerle.

Antonio Carreño

Unamuno y Cernuda en dos poemas

El poema de Cernuda «Impresión de destierro», uno de los más bellos de su libro *Las nubes,* suele recordarme siempre que lo leo un poema de Unamuno, titulado «En una ciudad extranjera», que don Miguel incluyó en la serie «Meditaciones» de su primer libro, *Poesías,* publicado en 1907. El poema de Unamuno está escrito en Oporto, los días 1 y 2 de julio de 1906, durante el viaje que hizo a Portugal en el verano de ese año. El de Cernuda, seguramente en Londres, en 1939. En su *Historial de un libro,* páginas autobiográficas de enorme interés, confesó Cernuda que al llegar a Londres, dejando a España bajo el fuego de la guerra, llevaba unos poemas dictados «por una conciencia española, por una preocupación patriótica que nunca he vuelto a sentir». Esos poemas pasaron a su primer libro, *Las nubes,* y a ellos se añadieron otros escritos en Londres, entre ellos «Impresión de destierro». Pasaba entonces Cernuda por momentos de depresión. La conciencia de los trágicos sucesos de la guerra enturbiaba su vida diaria, y la muerte terrible de Federico no se apartaba de su mente. «Impresión de destierro» pertenece a esa serie de poemas sellados por la preocupación de España. Evoca en él una de esas reuniones de sociedad, en una vieja casa de Londres, con caballeros y damas de cierta edad, que toman el té. El poeta, aburrido, escucha hablar del tiempo y quizá de la lejana España, pues de pronto brotó en la reunión esa palabra: España. Terminada la reunión, ya en la calle, ve caminar, silencioso, a uno de los visitantes.

> Andando me seguía
> Como si fuera solo bajo un peso invisible,
> Arrastrando la losa de su tumba;
> Mas luego se detuvo.
> «¿España?», dijo. «Un nombre.
> España ha muerto». Había
> Una súbita esquina en la calleja.
> Le vi borrarse entre la sombra húmeda.

Muy distinto y mucho más largo —233 versos— que el de Cernuda, es el poema de Unamuno al que me referí antes: «En una ciudad extranjera». Paseando solo, «dentro del mar humano / mar de misterio», por las calles de Oporto, el poeta va evocando todo lo que ve, seres a los que no conoce ni le conocen, en una serie encadenada de subtemas gratos a su espíritu: el mendigo que se le acerca y le tiende la mano para pedirle una moneda, y que le inspira un canto a la «mano húmeda», cuya lengua «es universal»; la pareja de enamorados, «ciegos al mundo»:

> Al bordearlos, se sienten cuando pasan
> más humanos, más buenos;
> uno suspira
> envuelto en añoranzas del antaño...

la madre que lleva en «su regazo dulce» un niño que «viene sonriendo al mundo»; el paso de un entierro ante el que los que pasan «descubren sus cabezas»:

Como yo, él
no entiende
a los que pasan,
ni los conoce,
en su caja tendida
mira a Dios cara a cara y... ¿goza o duerme?

Finalmente una prostituta que pasa,

flor humana
de colores chillones que al aire
flotan como banderas...
....
que va encendiendo en los ojos
de los que pasan
la antorcha del deseo,
sacudiendo la carne.
Y prosiguen más tristes su camino
sin detenerse...

Tras esta evocación de lo que ve, impregnada de hondo sentimiento fraterno, el poeta piensa si los demás le verán y cómo le verán. Y se autorretrata en unos versos:

Un hombre de otro traje,
de otro color,
de traza peregrina,
que pasa solitario
recogiendo miradas
¡y soñando quizás en otras tierras!
¡El extranjero!
¿Dónde nació? ¿De dónde y a qué viene?
¿Quién es el hombre extraño
que la costumbre rompe?
¿Qué habrá en su tierra?
¿Será su Dios el nuestro?
¡Cuántas tierras, Señor, no conocemos!...

Siguiendo el hilo del poema vemos a don Miguel sentarse bajo un tilo de la avenida, que le recuerda el de su pueblo. Y un nuevo subtema aparece: el del perro que se acerca al poeta y se deja acariciar por su mano. El perro simboliza para Unamuno «la hermandad que une a los humanos»; «obrero de hermandad entre los hombres», le llama, «pues tú nos unes / más que nosotros mismos nos unimos / de propio impulso...» Y de pronto, en brutal contraste, oye el poeta un exabrupto español, un taco inesperado, cuya palabra no se atreve don Miguel a escribirla completa:

... ajo!, oigo exclamar, vuelvo la cara
al sentir que me rompe
la soledad ese brutal acento;
la patria me saluda
con su voz más doméstica
cuando en ella soñaba
mecida en el aroma de los tilos...

... ajo! Es la patria,
la que encontramos hecha,
la que vive, la histórica, es España...
Bien, ¿y la otra?
Adiós, tilo agorero,
adiós, perro mi amigo,
vuelvo a la muchedumbre
que no conozco
ni me conoce.

Unamuno, Cernuda, evocan en sus poemas dos Españas distintas. Cernuda, la España desolada por el dolor, herida por la guerra civil, en la voz de un desconocido; Unamuno, la España soez de otro desconocido, del español que ostenta su grosería ante los demás, sean o no extranjeros. Y don Miguel termina su poema soñando en la *otra* España, la que él ama, la España limpia del futuro, que nunca encontraría. Y con la ternura que ocultaba su pecho, dice adiós al tilo de Oporto que le ha dado sombra y al perro amigo que le ha acompañado unos instantes.

José Luis Cano



Teoría y práctica de la novela

Si en el principio fue el Verbo es porque la idea germinaba en la Conciencia. Donde hay palabra, hay idea, intuición, materia que ha de ser sustanciada y transformada. Idea, pues, supone un agente que la moviliza, una conciencia que le da forma.

Supongamos que el autor se llama Miguel de Unamuno, y que la ideación le impulsa a inventar esa cosa amorfa y acogedora llamada novela. Quien sepa la enormidad (fuera de la norma, decía él) del sujeto pensante entrará en sus novelas con la aprensión de que tan extraordinaria personalidad ocupará la mayor parte de las páginas de su novelar, instituyéndose en agonista y tema de cuanto allí se diga.

Esta es la causa de que una exposición de la teoría unamuniana de la novela deba comenzar por el Autor. ¿Quién es el productor del acto de lenguaje que llamamos texto? ¿Quién decide lo que se ha de contar —historia— y cómo contarla —discurso—? ¿Quién convoca a las figuras partícipes en la acción y quien escoge el vehículo transmisor de lo contado? No cansaré más al lector, a mi lector. Otras preguntas surgirán más adelante.

Pues hay otro lector, el Lector a quien se dirige el Autor, cuyos ser y función se entenderán mejor examinados en su relación concordante. Sin autor, dijo Wayne Booth en las reuniones de Rhode Island, no hay obra; tampoco sin lector. La misión se pierde si el receptor no está presente, y me refiero en primer término al receptor extradiegético, al lector real correspondiente con el autor, llamado, en este caso, Miguel de Unamuno.

El profesor Booth (1961) establece como cabeza de la cadena narrativa al que llamó autor implícito, entendiendo por tal a un segundo yo del autor real encargado de organizar y seleccionar la composición del texto. Algunos críticos le confinan en la mudez, no sé si por incapacidad de oír sus voces en los lugares y con las modalidades que declaran su presencia. Y por natural simetría, el lector implícito (Wolfgang Iser, 1971) apareció en el otro extremo de la cadena con atribuciones y competencias específicas en cuanto a descifrado y atribución de sentido.

Ni el autor implícito es el narrador ni el lector implícito es el narratario. El narrador tiene a su cargo la enunciación y, por consiguiente, una relación privilegiada con el enunciado; el narratario (Gerald Prince, 1973) es la entidad a quien se dirige el discurso. Si los narradores pueden multiplicarse al contar una historia (Antonio Pereira, «Las erotecas infinitas»), los narratarios, unas veces aparecen individualizados y otras no (Galdós: *La vuelta al mundo de la Numancia),* pero siempre son destinatarios directos del enunciado; en la novela de Unamuno encontramos una especie de incorporación del narratario al narrador, como si quien habla se dirigiera en primer término a sí mismo.

Veamos ya la unamuniana toma de posición respecto a estos puntos y a otros todavía no mencionados. El Autor en el sentido tradicional de la palabra, sigue siendo una rea-

lidad cuyo nombre es la señal primera que el texto proporciona a su Lector, suficientemente calificado cuando se le reconoce como «de carne y hueso».

Si don Miguel recurre a la paradoja como método y a la contradicción como estimulante no habrá por qué sorprenderse cuando una y otra se den de alta en sus escritos sobre la novela y lo novelesco. El autor de que habla es, generalizando o no, la persona que escribe y de cuyo ser y carácter no escatima información. Las maneras de su novelar se fundan en dos constantes y en un crecido número de variables. Primera constante: voluntad de explorar en la realidad de la ficción los recovecos del alma. Segunda: eternizarse en las figuras de la ficción, poniendo en cada una algo suyo.

Consecuencia de la primera es el hecho de que la materia novelable responda a un impulso independiente, siquiera relacionado con preocupaciones del autor: «la novela, la epopeya o el drama se imponen al que se cree su autor. O se le imponen, los agonistas, sus supuestos actores». No es esto lo que esperábamos de espíritu tan suyo, en la estética como en la ética, ¿Será lícito asociar lo recién leído con una tajante aseveración de otro celtíbero irreductible, tan diferente en todo, salvo en la fuerza de su personalidad? Pues Pablo Picasso afirmó contundente: «yo no busco, encuentro».

Encontrada la novela, es decir su posibilidad, no hay sino escribirla. Y desde luego, escribirla respetando su libertad de movimientos y reduciendo al mínimo la interferencia autorial: «no creo poder ni deber agregar nada al relato». Regla de recomendable observancia, pues de su cumplimiento depende la operatividad del texto y su autonomía.

Que la novela esté regida por sus agonistas es cosa perfectamente compatible con la voluntad de su inventor de explorar lo suyo y lo ajeno. Esos agonistas empiezan por ser proyecciones del autor, de sus deseos, de sus temores, de sus frustraciones... Hay entre ellos una relación más estrecha de la usual entre criaturas y creador. En el prólogo a *Abel Sánchez,* 1928, leemos: «Todos los personajes que crea un autor, si los crea con vida; todas las criaturas de un poeta, aún las más contradictorias entre sí —y contradictorias en sí mismas— son hijas naturales y legítimas de su autor [...], son parte de él».

No puede estar más claro: de la multiplicidad del ser, habitado por varios sujetos, salen y dan un paso al frente los ex-yos futuros, todavía presentes y acaso temibles; para verles bien la cara, para re-conocerles, lo adecuado es darles consistencia, figura, hábitos y nombre. Los creará el autor y los identificará el lector como semejantes y diferentes, como «otros» que la conciencia añora o rechaza.

Unamuno expone el caso con absoluta claridad: «Una cosa es que todos mis personajes novelescos, que todos los agonistas que he creado los haya sacado de mi alma, de mi realidad íntima —que es todo un pueblo— y otra cosa es que sean yo mismo. Porque ¿quién soy yo mismo? ¿Quién es el que se firma Miguel de Unamuno?». Declaración y restricción significativas en lo referente a proyección del autor en el personaje, y, además, aclaración de la procedencia del impulso actancial: el alma, según ya sugerimos, la «realidad íntima». Finalmente, el problema ontológico, la pregunta sobre el ser, imperativa en quien se siente escindido, repartido en tantos y tan diversos. La pregunta transcrita es el motor de la inquietud, no ya física o estética, sino existencial, determinante de la creación unamuniana.

Prescindiendo por ahora de la digresión a que aquí se nos invita, detallaré algunos rasgos del autor que, con independencia del más notorio, su bien conocida ansia de

inmortalidad, ayudan a esbozar su fisonomía intelectual. Le perjudicaba, o el creía que le perjudicaba, su fama de sabio, y tal pudo ser la causa del tratamiento despiadado que aplicó a don Fulgencio Entrambosmares del Aquilón, el maestro del arte combinatoria, y no desconocía el hecho de que al proponerlo en solfa ridiculizaba aquella parte de su personalidad —la profesional— que, con razón o sin ella, asociaba a la pedantería.

«Llegamos a sospechar que empeñado en corregirse, se burla de sí mismo», decía el narrador de *Amor y pedagogía,* y aún así sin esta indicación el lector hubiera pensado algo parecido, sobre todo si, como es probable, se orienta por el contexto de la frase. Llamaré la atención al pasar sobre la obvia indicación respecto al manejo del idioma: «lo más llana y lisamente posible». Salvo el oído más romo, quien al leer escuche las cadencias de lo leído advertirá la jugosa y rica textura de la prosa unamuniana, eficiente en su funcionalidad y por eso mismo bella.

La intención de oscurecer la notoria visibilidad del autor en el texto llevó a Unamuno a declararse hostil a los subrayados y al uso de palabras en bastardilla en que abundaban algunos escritores de su tiempo, entre ellos Leopoldo Alas. Tales recursos, un tanto elementales, restringen la libertad del lector; atraen su atención hacia determinados pasajes con preferencia a otro, marcando con trazo grueso la ironía o el doble sentido de la codificación; el texto «fuerza la lectura».

El discurso no interferido puede inducir a lecturas más libres y personales. Si la estrategia del autor se propone «indefinir, confundir», el lector habrá de esforzarse en disipar las indefiniciones y confusiones, traduciendo del código oscuro al suyo, más transparente. Si el autor tiene «la preocupación del bufo trágico», el descodificador hará bien en contrastar las bufonadas con la tragedia —potencial cuando menos— oculta tras el gesto.

Ingenioso llama Víctor Goti, personaje unamuniano, a su inventor, y sin duda lo fue, pero al modo de su señor don Quijote, muy distante de las chocarrerías y procacidades epocales. De procacidades nada quería saber el Maestro: «siento repulsión a toda forma de pornografía», repulsión justificada en cuanto es lo «que más estraga la inteligencia».

¿Le desactualiza este parecer en un momento histórico —el actual— en que para liberarse de reales o supuestas represiones el erotismo se desborda? Responda quien desde el otro extremo de la cadena atiende al cómo y al contenido de lo escrito.

El lector, en la construcción unamuniana de la novela, desempeña un papel y sirve una función más compleja que en otras ficciones. Es, por de pronto, un ente situado en el texto con quien dialoga el autor; a él se dirige constantemente, le interroga, contesta a sus imaginarias preguntas y es, en suma, presencia de activa operatividad silenciosa, necesaria para el buen desarrollo del relato: «mi propósito era entrometerle y entrometerme en él», reza el cuento de don Sandalio. Y en el prólogo a esta laberíntica narración establece, como exigencia natural de su propósito, la figura del lector implícito que los teóricos americanos y alemanes tardarían treinta años en observar.

«Sólo haciendo el lector [...] propios los personajes [...] vivirá en ellos y por ellos». La verbalización traza un comportamiento y a través de él una figura casi actancial. El lector deberá vivir, doble proposición, en los personajes y por los personajes. Instalándose en ellos y nutriéndose de su sustancia se convertirá en el ser requerido por la estructura. Más adelante veremos cómo el lector y no los actantes mantienen su personalidad.

No ya respecto al personaje sino a su relación con el autor y a decisiones que acaso le parezcan arbitrarias, el lector tiene derecho a ser tenido en cuenta. Cuando, por ejemplo, el autor decide convertir al personaje en prologuista de la novela en que figura, consciente de la sorpresa que esto producirá al lector («parecerá acaso extraño a algunos de nuestros lectores que sea yo...») es razonable ofrecer una explicación de la anomalía.

La «Historia de *Niebla*», 1935, al deseñar una figura semejante a la llamada «lector cómplice» por Virginia Woolf, proporciona otro testimonio de la aproximación autor-lector. La referencia unamuniana estrictamente personal y acorde con su estilo de pensar y su manera de decir es esta: «nuestros mejores lectores, nuestros colaboradores y coautores —mejor co-creadores— los que al leer una historia se dicen "Pero si esto lo he pensado así yo antes..."». Lector coincidente, que anticipa, pero sin advertir la anticipación hasta verla realizada por el autor.

Pensando en proporcionar al personaje una posibilidad de ejercitar la facultad imaginativa que le atribuía, se le ocurrió a Unamuno la idea de convertir a un personaje de *Niebla* en autor de otra novela en que rectificara al autor primario, dando «dos conclusiones diferentes —acaso a dos columnas— para que el lector escogiese». (Lo de las dos columnas es recurso de cuya utilidad es fácil percatarse leyendo a Ramón Pérez de Ayala).

En fecha tan temprana como 1902 antepuso a *Amor y pedagogía* las líneas siguientes: «Al Lector dedica esta obra el Autor», confesando por añadidura su «funesto prurito de perturbar al Lector». Traduciendo estas líneas al lenguaje de la escuela de la recepción notamos aquí un Autor implícito que utilizará acción y actantes como medios para ilustrar a un Lector igualmente implícito, necesario como fiel contraste del texto.

Ajustadas proporción y simetría según las reclama esta tercera construcción —el texto— un singular fenómeno acontece: lo producido es productor del uno y, en forma distinta, del otro. Si el texto es obra del autor no es menos cierto que la consistencia de éste depende del producto que lo configura y manifiesta.

Al publicar la segunda edición de *Amor y pedagogía*, 1934, explicó Unamuno en el prólogo la dedicatoria «al lector y no a los lectores, a cada uno de estos y no a la masa —público— que forman». El individualista se atiene a lo suyo, y lo cierto es que la justificación —no sólo explicación— coincide con observaciones anteriores; en las últimas líneas del prólogo-epílogo leemos: «Parémonos. Me has venido, lector, acompañando en este mutuo monodiálogo; me lo has estado inspirando, soplando, sin tú saberlo; me has estado haciendo mientras yo lo estaba haciendo y te estaba haciendo a tí como lector».

¿Cabe declaración más concluyente y confirmación más rotunda del carácter de creación mutua, y de la necesidad sentida —sentida, literalmente— por el autor de conferir status de dialogante a la construcción que venimos llamando lector implícito?

Es inexcusable ya tratar, siquiera brevemente, del narrador en las novelas que estamos estudiando. Narrador, otra construcción, intermediaria y mediadora entre texto y destinatario. Paralelamente a las relaciones autor-lector y autor implícito-lector implícito y, por así decirlo, dentro de ellas opera la relación narrador-narratario.

La situación del narrador, variable en teoría, es más bien constante en las novelas de Unamuno. Variable en cuanto puede contar desde fuera o desde dentro del relato y

constante en cuanto lo contado traslucirá una figura idéntica. El narrador extradiegético no es el autor implícito y a diferencia de él tiene una voz que se deja oír en el texto; el narrador intradiegético, así Angela en *San Manuel Bueno, Mártir,* es —hasta por su nombre, en este caso— un regulador de la acción por medio del discurso.

No es del caso establecer una tipología del narrador con sus múltiples variantes; sí procede en cambio señalar que, excepción a la inmensa mayoría de los ejemplos, el narrador de la novela unamuniana se relaciona con su autor por diferentes vías. Quizá lo excepcional de algunos de esos narradores sea consecuencia o manifestación, o ambas cosas, de la enormidad a que ya me referí, de la no sujeción a la norma: «seres de papel», según la expresión de Roland Barthes, lo son, pero no tan ajenos a su inventor como se deduciría de la doctrina.

Quien humaniza, se humaniza: quien trata «de narrar la oscura y dolorosa congoja cotidiana que atormenta al espíritu de la carne y al espíritu del hueso de hombres y mujeres de carne y de hueso espirituales», trasciende ese ser de papel gracias a la intervención de quien leyéndose pone en pie la hasta entonces letra muerta y la vivifica.

El narrador interviene en la creación desde lo creado, asiste al acontecer y lo transmite. Es en la operación transmisora donde adquiere una consistencia que el lector pone de relieve al activarlo. La operación lectorial aviva la letra y hace visible el espíritu.

Quien primero atribuye sentido a la narración es el narratario: con desempañar su función le basta para calificar la competencia de quien habla, la confianza que merece y el significado de sus palabras. El narratario está en la narración, así, sin lugar a dudas el «querido Felipe» a quien van dirigidas las cartas integrantes de *La novela de don Sandalio;* su posición como destinatario directo no ofrece duda. Caso algo distinto por innominado es el de *San Manuel Bueno,* historia contada a quien Dios quiera destinarla, es decir a un sujeto colectivo que será informado de cuanto Angela sabe del santo.

La presencia del narrador intradiegético se descubre en las llamadas por Prince «señales» del relato, unas veces directas y otras indirectas. Construcción del narrador y reconstrucción de lector, encargado de la identificación. Son frecuentes en Unamuno las formas interrogativas intercaladas en la narración. Se habla en *Dos madres* de una pareja de amantes: «¿Enamorada? ¿Estaba él, don Juan, enamorado de Raquel?» Tales preguntas declaran la presencia de alguien a quien se dirige, aunque ea el narrador mismo quien las contesta.

Cuando el narrador entre «en los juegos de conceptos metafísicos en que se complace», el narratario estará presente para jugar con él y seguirle de cerca en sus divagaciones, atento al «ímpetu confusionista e indefinicionista» que aquél recibió del autor. Sabemos que una de las figuras más singulares del repertorio unamuniano, la ya citada de Víctor Goti, se halla presente en la novela con doble función, como narrador que convierte en narratario al propio don Miguel, y a su vez desempeñando función receptora cuando el autor toma la palabra.

Narradores-narratarios, y para mayor complejidad de los instrumentos del discurso, personajes instituidos en narradores y en narratarios. Viniendo de donde vienen cabe atribuirles con bastante seguridad la estofa de su tejido. «¿Ente de ficción? ¿Ente de realidad? ¿De realidad de ficción que es ficción de realidad?». Si el juego de palabras desorienta al narratario no sucederá así con el lector, y la razón es sencilla: la presencia

de aquél sólo se produce en una novela concreta, mientras el lector las abarca o puede abarcarlas todas, cabal conocedor del supertexto y por lo tanto entender que la ficción de realidad —Quijote, Augusto Pérez— no es menos verdad que la realidad a secas.

Carece el personaje «de eso que los psicólogos llaman libre albedrío» y muy a su pesar lo reconoce Goti, precisamente el Goti a quien Unamuno confirió autonomía y que al dirigirse a éste como narratario le hará ver que, en punto a libertad, sus límites son los mismos, y de ahı el «lejano parentesco» observable entre ellos.

No muchos novelistas son capaces de poner en pie figuras tan conscientes de su condición y ello es así porque al inventarlas partió el autor de una conciencia muy lúcida, la suya. Recuérdese lo apuntado a este respecto y al cuestionamiento de la libertad del individuo, tan reiterada en sus escritos; don Fulgencio, en quien Unamuno, dejó traslucir algún rasgo propio, conocía bien las razones profundas de su aparición en el texto, y así lo manifestaba: «Yo [...] tengo conciencia del papel de filósofo que el autor me repartió [...] y procuro representarlo bien». Miro la falsilla y noto las líneas del cambio: «el autor» por «Dios», y veo todo más claro. El autor representa, como el personaje, y representa al dictado del papel que le ha tocado desempeñar, no actuando libremente.

Como el autor, los personajes existen en la inquietud, en la duda que da fe de vida al ser revulsivo y agitador contra el sueño de dormir y hasta contra el sueño de soñar; refiriéndose a don Manuel, a Lázaro, a Emeterio y a Celedonio..., se dice: «lo que les atosigaba era el pavoroso problema de la personalidad, si una es y seguirá siendo lo que es».

Y el hecho de atosigarse con tal problema es lo que fundamentalmente les diferencia de sus predecesores en Galdós, en Pereda, en Alas. Hacerse cuestión de sí mismo no fue la ocupación de Villamil, de Sotileza, de don Fermín de Pas. Para que tan peliaguda cuestión pudiera servir de tema novelesco era obligado inventar figuras capaces de vivir el lujo de los problemas espirituales (y Unamuno no dejó de notarlo así, desde *Paz en la guerra*, 1897, su primera novela).

¡Cuánta diversidad en el aparente retorno a lo mismo y en las criaturas inventadas! Personajes vistos desde dentro, sentidos, padecidos, compadecidos; personajes vistos «desde fuera», como don Sandalio, que acaso carece de vida interior. Unos intensamente dramáticos, afectados por pasiones obsesivas —Joaquín Monegro—, otros vacilantes, almas penumbrosas —Augusto Pérez—; algunos «grotescos y absurdos» —don Fulgencio—; desdibujados y manipulados por el autor o por otro personaje —el cuñado y los sobrinos de Tula—; los que no quieren comprometerse —Emeterio Alfonso—; intrahistórico —Pedro Antonio—, etc.

Dijo el autor algo muy significativo sobre la libertad (condicional) de los personajes; algo en pugna con sus ideas sobre la vitalidad de los entes de ficción. Por un lado reduce su libertad afirmando que los caracteres están desdibujados, son máscaras que el autor pasea por el escenario mientras él habla, declaración coherente con lo ya sabido respecto al escaso libre albedrío de que dispone, pero contradictoria con la convicción, a menudo expresada, de que el personaje es tan real como su autor, si no más: «no soy yo quien ha dado vida a don Avito, a Marina, a Apolodoro, sino son ellos los que han prendido vida en mí después de haber andado errantes por los limbos de la inexistencia».

Sombras de sueño, habitantes y creadores de su verdad íntima: «La realidad en la vida de don Quijote no fueron los molinos de viento, sino los gigantes», y la realidad

en la vida de Marina es una ensoñación distante del acontecer cotidiano. Entes necesarios para dar testimonio de que «el sueño es el que es vida, realidad, creación», ajena a las exterioridades de su circunstancia.

Contra lo que pudiera pensarse, no es realidad lo que falta en estas ficciones; el mundo unamuniano y sus habitantes, total invención, son «realísimos y con la realidad más íntima, con la que se dan ellos mismos en puro querer ser y no con la que le den los lectores». Nunca realismo, «cosa puramente externa, aparencial, cortical y anecdótica», sí realidad creada, experiencia inventada, poesía.

Y donde hay personaje hay acción, espacio y tiempo en que se desarrolla y aquél existe. En la acción se manifiesta el tema, recatado o estridente: voluntad de dominio, creencia en la inmortalidad, envidia, amor, muerte... Ni gran diversidad temática ni acción complicada («exterior»). Si Unamuno explora los tenebrosos laberintos de la envidia, sabemos —él lo declara— que le preocupa esta pasión en alto grado por ser «el fermento de la vida española» y quizá por no sentirse inmune a las acometidas de tan mortal ponzoña.

No es implausible la hipótesis que funda la acción en la exigencia temática y si la intensidad del incidente alcanza elevado nivel de dramatismo, se deberá al sentimiento de amenaza causado por el acoso de las fieras que —bien lo sabía Machado— rebullen en las profundidades. Al escribir *La tía Tula,* 1920, intentó «escarbar en otros sótanos y escondrijos [del corazón]» y el resultado sólo pudo ser el que fue, un relato cercano en nivel pasional —aun si la pasión no es tan amarga— al de *Abel Sánchez,* de «tétrica lobreguez». Novelas de acción interior, dijimos, y el adjetivo no reduce la potencialidad del sustantivo. Posiblemente en alguna ocasión (al escribir *Un pobre hombre rico,* por ejemplo) trataba de divertir al lector, pero en verdad la diversión no fue su fuerte (el de Unamuno).

Sería posible que, además del legítimo deseo de entretener, tuviera razones, tal vez inconscientes o semi, sugeridas por el segundo título de la novelita: «El sentimiento cómico de la vida»; pensando en la totalidad del supertexto, este divertimiento —lo hizo constar el autor— servía una función contrapuntística en relación con su gran tratado filosófico.

De la acción ya hemos dicho lo esencial. Precisemos que, desde *Niebla,* puso en circulación el vocablo nivola para referirse a un tipo de narraciones vueltas sobre sí mismas, introvertidas, descritas por el autor como «relatos dramáticos, acezantes de realidades íntimas, entrañadas, sin bambalinas ni realismos en que suelen faltar la verdadera, la eterna realidad, la realidad de la personalidad». Cosas ya oídas —vacablos claves: dramáticos, íntimos—, pero con un toque distinto: sin bambalinas, lo cual, en relación con el escenario supone ausencia de decorado, desnudez.

Así fue después de *Paz en la guerra* y antes de *San Manuel Bueno:* agonistas despejados de signos exteriores que pudieran ayudarles a apuntalar su situación en el mundo y a indicar el dónde y el cuándo de las acciones; austeridad y economía narrativa, universalidad e intemporalidad. Se cuenta del modo más directo posible y por implicación (por ausencia de información localizadora) se sugiere que pudo ocurrir en cualquier parte y en todo tiempo.

Quien escribe una novela de dramatismo intenso, pero interior, puede prescindir de no pocas noticias que el realismo exige: «me ahorré todas aquellas descripciones del físico de los personajes, de los aposentos y de los paisajes», decía Unamuno con no disimulada satisfacción. ¿Fue tal ahorro un acierto? En contexto, en el contexto del tipo de novela que quiso escribir y escribió, la respuesta es afirmativa.

Respecto a la génesis de estas obras declaró sin ambajes: «yo no he sacado mis ficciones novelescas —o nivolescas— de libros, sino de la vida social que siento y sufro —y gozo— en torno mío, y de mi propia duda». Sin cuesionar la buena fe de don Miguel, ni la procedencia de sus criaturas y el origen de sus historias (pues sabemos con qué materiales las tejía) conviene notar que el carácter literario de su literatura es uno de los rasgos más notorios observables en ella. La intertextualidad de su obra narrativa llega en algún caso que más adelante analizaré, a extremos pocas veces superados.

Literatura y vida tan vinculados en él como ficción y realidad: seguramente el espíritu angustiado de don Manuel Bueno coincidía en no escasa media con el de Unamuno, pero con el de un Unamuno ficcionalizado, protagonista de un grave drama histórico; con el exiliado que desde Hendaya se preguntaba si «el que se mueve en su historia [...] ¿no estará acaso a punto de sacrificar [su] yo íntimo?» y más aún: ¿no sería todo representación de una comedia en la que desempeñaba papel de proscrito, sentido hondamente, pero ya visto, *déjà vu,* en Víctor Hugo y en José Mazzini?

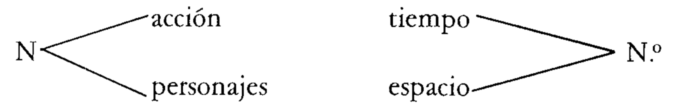
Preguntas así resultan apropiadas refiriéndose a quien está explicando cómo se hace una novela en tanto va haciendo la suya, tan real como se quiera, pero basada en una pauta estructural tomada de la vida de los dos grandes desterrados que acabo de citar. Contradicciones sobre puntos como éste son menos frecuentes que las encaminadas a confundir al lector, para que desde esa confusión reflexione, forme opinión y juzgue.

Declaraciones de ignorancia respecto «a lo que se ha propuesto el autor» al escribir y de que «tal es la raíz de los más de sus defectos» han de contrastarse con la descripción subsiguiente, en donde el acontecer novelesco se precisa como «mezcla absurda de bufonadas, chocarrerías y disparates, con alguna que otra delicadeza». Examinado el texto, es posible concluir que de las dos afirmaciones, es la primera la acreditada por la acción, bufonadas a ratos, y mezcla de lo grotesco con lo trágico. Calificada de esperpéntica, los «disparates» de la acción no parecen producto de la ignorancia aducida por el autor y sí de necesidades intrínsecas del texto.

Como testigo citaré al propio Unamuno; en el prólogo a *La tía Tula* se refería a la impresión que la obra conclusa causó a su primer lector: «Ha sido después de haberla terminado cuando aún para nuestro ánimo, que lo concibió, resulta una novedad esta parangón [el de Tula con Santa Teresa y don Quijote], cuando hemos descubierto las raíces de este relato novelesco. Nos fue oculto su más hondo sentido al emprenderlo». Cuanto sabemos de la creación literaria, mezcla de propósito consciente y de realización inconsciente; cuanto sabemos del texto hablando con voz propia, corrobora la declaración unamuniana. Separado del autor, el objeto inventado, es decir la experiencia creada, puede decir más y decirlo de manera distinta a lo pensado. El proyecto es alterado por la fuerza de la imaginación.

Con los personajes y la acción salimos de la cadena narrativa, pero no del todo: los personajes pueden tener a su cargo, de modo total o parcial, la tarea de contar, y ya

sugerimos que las inflexiones de la textualización, sin narrativa, sí pueden atribuir a lo narrado significaciones imprevistas. Pero, rigurosamente hablando, personajes y acción son figuraciones del mensaje y no sus transmisores directos. Están situados en el centro de la cadena entre narrador y narratario:



Incluyo tiempo y espacio en el lugar que les corresponde. Tiempo de la intemporalidad: pasión de mandar, orgullo, envidia... no dependen de circunstancias históricas ni de condiciones político-sociales; nacen, viven y no mueren, sino con quien las padece, en incesante continuidad. Cambia el soberbio, es otro el envidioso, pero soberbia y envidia siguen siendo idénticas, encarnadas en el referente.

Reflexiones triviales, ya lo sé. ¿Por qué insistir en lo obvio? Hay razón: clavar en la conciencia del lector la idea de que, al menos en lo referente a las pasiones, a los «pecados capitales», la continuidad es un hecho y la intemporalidad indiscutible. Siendo así, como una luz entre la bruma, la idea de la inmortalidad, el gran tema de Unamuno, su radical obsesión, empieza a percibirse en forma y en sustancia.

Tiempo de eternidad —de intrahistoria— y no de historia, oposición que dice cuanto conviene decir sobre la dimensión profunda de unas novelas en las cuales los personajes desatienden la voz de los «héroes», los gestos grandilocuentes de quienes se pavonean en el escenario iluminado por focos potentes. No; este es tiempo de silencio, de ahondar en lo íntimo o —a veces— perderse en la mezquindad o en la estupidez. ¿Qué le importa al Alejandro de *Nada menos que todo un hombre* (1916) lo acontecido fuera de su amor total? ¿Quién gobernaba entonces y qué año corría, fuera?

Ese tiempo interior, psicológico, lineal, que no miden los relojes, transcurre en un espacio cerrado que Unamuno llamó, alguna vez, «espejo de soledades». Espacio sin paisaje, excepto en la primera y última novela, espacio del alma o, más exactamente, espacio de la conciencia: allí tiene lugar la pasión de Joaquín Monegro, y la de don Manuel, y la del pobre Apolodoro, el suicida.

El dintorno geográfico, más bien vago, suele ser una ciudad no muy grande, tal vez una capital de provincia, círculos cerrados donde la gente vegeta y no pada nada (salvo un tiempo vacío, paralítico, siempre igual a sí mismo), ciudades casineras, con cafés, iglesias y el utillaje necesario para el drama. Pronto halló la crítica el significado de Renada (duplicación de nada), la ciudad es otra y otra la historia, exterior en esa ocasión, que levantó la prosa descriptiva, sobre todo en las últimas páginas, a la altura de la poesía.

Se ajusta el cronotopos al drama de parvo argumento desarrollado en él, en la novela dramática donde «importan poco [...] las fisonomías, el vestuario, los gestos materiales [...] y tampoco importa mucho lo que suele llamarse el argumento». Condensación en todo, eliminación de cuanto puede distraer del conflicto que está sucediendo ante el lector; en mis *Autobiografías de Unamuno* dediqué un capítulo a *Cómo se hace una novela,* 1927, titulándolo «La novela personal de don Miguel», porque sin intermediario, con indicadores inequívocos, él protagoniza la narración de su destierro. El calificativo «personal» puede, en verdad, aplicarse a todas, a casi todas sus novelas. Caracteriza-

ción natural, siendo tan entrañable la urgencia que le llevó a escribirla. «Escribiéndola —dice, particularizando lo que bien pudiera generalizarse— creí liberarme de su tortura y trasladársela al lector». (Función purgativa de la escritura). Y el lector siente cuando con-siente, ajustándose a la imagen y a la imaginación del autor.

Digo novela dramática, luego confrontación —del yo con los otros y consigo mismo—, luego diálogo y monólogo, «monodiálogos, diálogo que sostiene uno con los otros, [con] esa sociedad de individuos que es la conciencia...» Y así la conciencia-espacio emerge como agente múltiple de la exposición. ¡Cuánto diálogo en *Dos madres* y en *Nada menos que todo un hombre!* Desaparece por el momento el potente mediador, dejando al lector mano a mano con la escena, obligándole a desplegar su mejor capacidad de percepción con un mínimo de condicionamiento.

No ha de ser necesariamente dialogado la novela dramática; el monodiálogo ofrece análogos posibilidades de dramatización al escritor que viva los conflictos íntimos con tanta intensidad como Unamuno o a quien, sin alcanzar igual nivel de pasión personalizada, tenga aptitudes para imaginarla y aún experimentarla, conforme le sucedió a Flaubert, y con ligera atenuación a Henry James.

En su novela de la lectura mortal, de la lectura del libro de la vida que hace y deshace al ser en su soñar cotidiano, puso don Miguel su historia y la del lector, la suya y la nuestra. Los problemas del novelar y los del vivir son análogos, como —ya lo dije son la ficción-realidad y los de la realidad insegura, y esa analogía quiere decir que quien se propone mostrar cómo se hace una novela logra, si tiene éxito, revelar cómo se vive una vida.

Más que elemento de la estructura, el lector es necesidad vital del autor: «busco no morirme en tí, lector que me lees»; en tanto me pienses, seguiré existiendo. Ese pensar no tiene por qué acordarse (de acuerdo, no de recuerdo) con lo leído. Acaso tal afirmación puede reputarse de herejía crítica, nada sorprendente en alma tan propensa al disentimiento, pues si el ajuste lectorial a lo escrito parece condición de la lectura, también es cierto que la novela revive con matices diferentes en quien la piensa. Mi obra, escribió Unamuno, «puede ser otra para el lector que la lea comiéndola». Comer los libros equivale, sin metáfora, a asimilárselos, y esta asimilación (apropiación) es tan necesaria para el acuerdo como para el desacuerdo.

Revivir el poema, el drama, la novela es recomendable para el lector —y para el autor a quien llamé primer lector de su obra—. Juan Ramón Jiménez llamó «revividos» a sus poemas juveniles corregidos por él en la madurez. Unamuno, al redactar la historia de *Niebla* fijó la doctrina con estas palabras: «la he revisado y al revisarla la he rehecho íntimamente, la he vuelto a hacer, la he revivido en mí. Que el pasado revive, revive el recuerdo y se rehace». Revivir-reescribir en el autor, repensar-revivir en el lector. Con otro vocabulario, el suyo propio, dice don Miguel cosas cuya semejanza con la teoría de la recepción es visible: revivir es generar, desde otra vertiente, y modo específico de participar, apropiándosela, en la creación literaria.

Verbo creador, verbo soñador. ¿Creer será soñar? ¿Crear sera soñar? En Unamuno sí; sus textos van de la sugerencia a la afirmación y es lógico ese deslizamiento en quien consideraba sueño de Dios la existencia y lo existente. En *Sombras de sueño,* 1926, en los personajes del drama —y, antes, del cuento— podemos reconstruir la vía seguida

para alcanzar la idea ser=sueño de Dios y su cristalización de lo pintado como vida, fenómeno que confiere al texto los prestigios aunados de la realidad y la invención. El mundo novelesco, declaró don Miguel, «me es más real» que el de la Historia, y con mirar a los fantoches de la política y de la guerra —tan cruelmente combatidos aquellos años por él y por Valle Inclán— su razón queda probada.

Creencia y creación están tocadas de sueño: en el espejo de sus sueños declaró Antonio Machado que se veía. Así Unamuno, cuyos sueños le impulsaban a la acción de la escritura, concentrando para que lo instantáneo quedara eternizado en la imagen, dispersándolo a veces para que se hicieran visibles facetas que la concentración no dejaba ver. La digresión, equiparada por él a diversión, le aproxima a los escritores de la modernidad que no ponen en el argumento lo mejor de sus interés. Sus tácticas y estrategias tienden muy adrede a dispersarle y él mismo lo explicó más de una vez. Y con la dispersión o para contrarrestarla, la repetición de lo que por su misma reiteración adquiere relieves obsesivos.

Formas estilísticas de la repetición, en gran escala, destacan en la vocación metanovelística de Unamuno, probablemente el escritor español más inclinado a novelar-vivir el acto creativo, convirtiendo la novela en autor-reflexión y en tema de la novela misma. Repetición, para empezar, por duplicación: Víctor Goti es réplica de su inventor; U. Jugo de la Raza repite a Unamuno —y a Balzac—; Rafael de Teresa a Lamartine; Joaquín Monegro al Caín del Génesis..., repetición que implica variación, pues ¿cuándo no, si la repetición es estilística y no mecánica? En ámbito más limitado las frecuentes alteraciones se sirven de la repetición fónica para avivar desde el oído la atención del lector.

De la digresión hay ejemplos abundantes y en ella suele traslucirse la figura del autor implícito, sus opiniones y la manera de exponerlas, en el pasar de un tema a otro divagando con sugerente errabundez. Siempre vagaba don Miguel en torno a unas pocas ideas fundamentales de que se nutría y de las que si se apartaba era para volver a ellas dando un rodeo durante el cual podía verlas y sopesarlas mentalmente desde distintas perspectivas. Así la digresión y la divagación no eran caprichos ni improvisaciones, sino resultados de una continuada meditación sobre el ser, la muerte y Dios.

Todo lo contrario que un improvisar, ni siquiera la imaginación pudo sacar a Unamuno de sus casillas, del novelar hacia adentro, de poetizar la espiritualidad, de su teatro del alma... Si alguien piensa que este mundo novelesco peca de angosto, convendrá invitarle a que rectifique y lo mire verticalmente, desde la palabra a la imagen, desde la figura a la acción, desde la idea al discurso, y vuelta a empezar. Leer a Unamuno es recogerse en él para, desde ese recogimiento, ponerse en claro sobre uno mismo. Y este es el mejor servicio que su obra puede prestar al lector.

Ricardo Gullón



Las «nivolas» en el cine

Es bastante escaso el número de filmes basados en obras de Miguel de Unamuno y el hecho no parece casual: tanto el lenguaje como los temas de sus novelas y relatos rehuyen el trasvasamiento; pese a la angustia existencial y los interrogantes trágicos de sus personajes, la sustancia de sus libros se resiste a esa forma de expresión que él mismo consideraba, en el mejor de los casos, incompatible con la literatura. En correspondencia, Unamuno se interesaba poco por el cine, al que aludió algunas veces en sus artículos y ensayos. No lo ignoraba, sin embargo, pero a menudo lo juzgó de manera despectiva.

Entre todos los autores del 98, sólo Azorín (tardíamente) se dedicó apasionadamente al estudio y la frecuentación del fenómeno cinematográfico, pero tampoco fue ignorado por estos literatos (de Baroja a Machado) que por razones cronológicas habían asistido a su nacimiento. El mismo Unamuno se refiere en un temprano artículo al kinetoscopio, antecesor inmediato del cinematógrafo. En su ensayo *La regeneración del teatro español,* publicado en 1896, escribe: «Hoy es muy conocido el cinetoscopio..., aparato en que fundiéndose en la retina las imágenes sucesivas de un curso rápido de instantáneas representativas de sucesivos momentos del movimiento complejo de un objeto cualquiera, se engendra con maravillosa verdad la impresión de tal movimiento, impresión más psíquicamente real que cada una de las instantáneas». Los resultados posteriores de este descubrimiento técnico no deben haberle parecido estéticamente positivos, cuando en las décadas posteriores, el cine adquiere magnitud de industria y entretenimiento universal. Por lo menos en relación con la literatura.

Rafael Utrera, en su excelente libro *Modernismo y 98 frente a Cinematógrafo* [1] rastrea minuciosamente las opiniones de Unamuno sobre cine, dispersas en muchos artículos periodísticos, entre 1907 y 1936. Algunos contienen referencias ocasionales, pero otros, como *Literatura y Cine,* publicado en el diario argentino *La Nación* en 1923, Unamuno planteaba ya (en plena época muda), la dificultad de transformar literatura en expresión cinematográfica (un problema que aún ahora hace correr mucha tinta), con un agravante esencial: para el autor de *Niebla* el cine no era un arte.

El interés de Unamuno por el cine parece más bien negativo, como una manifestación más de los adelantos técnicos que alienan la cultura en las masas, que oponen naturaleza y artificio mecánico, arte y vida. Así, junto al cinematógrafo, desprecia al automóvil, el telégrafo, el tren... Rafael Utrera *(Op. cit.)* ha recopilado algunos términos que usa Unamuno en sus artículos para enjuiciar al cine: «hórrido, molesto, antiartísti-

Un dibujo de Unamuno de 1898

[1] *Universidad de Sevilla, Colección de Bolsillo. 1981.*

co, trágico, fatídico, revolucionario, parlamentario»; este último adjetivo está referido, despectivamente, al uso de la palabra, del sonoro. El término *revolucionario* significaba que con su *acción* se impone sobre la *pasión.*

La relación literatura y cine tampoco le resulta posible, como cuando utiliza el término *película-pellejo: película* es lo mismo que *pelleja* y «peliculear» (que usa en lugar de *filmar)* una obra literaria es despellejarla. El artículo más extenso y específico dedicado al cine, precisamente, es el ya citado *Literatura y cine* publicado en *La Nación* de Buenos Aires. Era una réplica a un editorial del mismo periódico que se titulaba *Por qué los literatos no escriben para el cine.* Unamuno responde con una frase irrebatible: «Porque el cine no es literatura». Para él, nada tienen que ver; en todo caso (y en esto se ve que consideraba al cine como vehículo exclusivamente visual), no se debería «escribir para el cine» sino «dibujar». Por lo tanto, deduce que un buen literato puede resultar muy mal cinematografista (algo que la historia del cine ha demostrado repetidamente, aunque hay excepciones). Acerca de las posibles adaptaciones al cine de su obra, dice: «Yo he escrito algunas novelas y cuentos y dramas que no creo que tengan nada de peliculables; pero si algún cinematografista se le ocurriera sacar de alguno de ellos una película —que yo no iría a ver—, no creo que me debía más que un pintor que hiciese un cuadro representando a uno de sus personajes o escenas».

Sin quererlo, quizá, Unamuno reconoce la especificidad del cine como medio de expresión distinta del teatro y la literatura. Si bien no lo considera un arte, observa que su fin propio es «representar las cosas que ocurren sin palabras». Cabe advertir que todos estos juicios son anteriores a la aparición del cine sonoro. Pero éste no modificó sus juicios.

Frente a la pantalla

Puesto que Unamuno, tempranamente, se refirió a la reconstrucción del movimiento en el *kinetoscopio* y reflexionó sobre su gravitación posterior en la sociedad, podría preguntarse si este menosprecio acerca de las posibilidades artísticas del cine se basan en una frecuentación de sus proyecciones. En sus escritos sobre el tema no hay casi nunca referencias concretas a películas vistas, salvo una sola vez, criticando un *Lazarillo de Tormes* no identificado. Tampoco cita directores o actores, salvo a Chaplin. El ya citado Rafael Utrera, en su tan documentado libro *Modernismo y 98 frente a Cinematógrafo,* cuenta que consultó a la hija del autor, María de Unamuno, acerca de su asistencia al cine. Esta le escribió lo siguiente: «Asistió muy contadas veces a este espectáculo y nunca le oí el menor comentario que indicara su interés. Es más, siempre dijo que no le interesaba. En una ocasión fue a ver un filme alemán, *Varieté,* de Emil Jannings, [2] más que nada para complacer a un amigo que se empeñó en llevarle. Comentó y le gustó una de las últimas escenas, en que el protagonista aparece de espaldas, encorvado, alejándose lentamente mostrando la angustia y el remordimiento de

[2] *Se refiere a* Varieté *(1925) de Ewald André Dupont, interpretada por Emil Jannings, Maly Delschaft, Lya de Putti, Warwick Ward, Georg John y Alice Hechy.*

haber matado a su mujer. Del resto del filme no dijo ni una palabra». (Carta fechada en Salamanca el 12 de marzo de 1928.)

En un artículo muy posterior a los ya citados, *Cruce de miradas* (en *Ahora,* 14 de diciembre de 1934) podría descubrirse que su rechazo del cine —esta vez ya sonoro— estaría fundamentado en la asistencia a diversas películas, que sin embargo nunca cita por sus nombres: «... Y en estas contemplaciones, más que meditaciones, lo repito, me arranco de la obsesión del cine, de la sucesión de escenas temporales...»

Estas líneas parecen expresar, ante todo, una frecuentación de las salas cinematográficas, y luego un rechazo mezclado con cierta atracción que trata de dominar. Quizá esta fobia anticine tenga la misma raíz que su desconfianza hacia toda manifestación tecnológica (radio, telegrafía, automóvil...) que distancie al hombre vivo de su comunicación con la naturaleza. Sin embargo, se puede lamentar que Unamuno no haya encontrado en el cine concreto que vio, las posibilidades que sí dedujo de ciertas características de su lenguaje. Por ejemplo en su artículo *La mosca bicentenaria*[3] escribe: «Si una figura permanece inmóvil ante la cinta que corre por la cámara oscura, inmóvil aparece en el cine. Pero, ¿es esa inmovilidad la misma que la de una proyección también inmóvil? El retrato que vemos inmóvil en la pantalla, aunque la cinta corra, porque el retrato se mantuvo ante ésta inmóvil, ¿es acaso lo mismo que el retrato de la proyección de una placa inmóvil? En el primero hay algo de la misteriosa vibración del sucederse de momentos idénticos, de ese vivir de un paisaje inmóvil. Y así, como en un retrato cinematográfico, como en inmovilidad de la fusión, a través del tiempo, de momentos sucesivos idénticos, como en extraña vibratoria quietud cinematográfica cayeron sobre mi alma, al volver a pisar al cabo de siete años y medio, este despacho, estos veintiún años, es decir mi vida, lo más de mi vida pública. Y ello me trajo la pesadumbre de la soledad radical en que todos vivimos».

Puede pensarse que Unamuno, pese a su rechazo visceral del cine espectáculo, podría haber desarrollado interesantes reflexiones sobre su esencia, en el plano teórico. Puestos a especular, podríamos pensar en qué habría dicho de llegar a conocer el cine de Bresson.

Filmes basados en sus obras

Cronológicamente, la primera película basada en un relato de Unamuno se realizó en la Argentina, con dirección del francés Pierre Chenal, exiliado entonces en Buenos Aires. Fue, en 1943, *Todo un hombre,* basada en *Nada menos que todo un hombre.* Pierre Chenal (que había dirigido en Francia una excelente versión de *Crimen y Castigo* de Dostoievski), se basó en una adaptación de los guionistas argentinos Ulyses Petit de Murat y Homero Manzi que respetaba en lo esencial la historia trágica de su protagonista Alejandro Gómez, en su amor absoluto y terrible. Los intérpretes eran Francisco Petrone y Amelia Bence.

[3] *M. de Unamuno,* Obras Completas, *Ed. Afrodisio Aguado, Madrid 1958, XVI, pp. 475. Las citas están tomadas de esta edición, de las Obras Completas publicadas por la Editorial Escelicer (Madrid 1966) o del libro citado de Rafael Utrera,* Modernismo y 98 frente a Cinematógrafo. *También hemos revisado el archivo de* La Nación.

Otras dos versiones tuvo este relato, evidentemente elegido por sus posibilidades dramáticas: en 1954, el mexicano Julián Soler dirige una adaptación protagonizada por Arturo de Córdoba y Marga López, titulada *La entrega.* Conserva el esqueleto trágico de la relación amorosa, pero tiende decididamente hacia el melodrama. Por fin, el prolífico Rafael Gil, realizará en España una tercera versión interpretada por Francisco Rabal y Analía Gadé. El guión pertenecía a José López Rubio y Rafael J. Salvia. Es un filme respetuoso y bien interpretado, con variantes en la trama. Se estrenó en 1972. Sin embargo, quizá el más imbuido del «sentido trágico de la vida» unamuniano es el filme de Chenal.

En 1947, el teórico y ensayista Carlos Serrano de Osma realizó su primer largometraje enfrentándose a lo más difícil: *Abel Sánchez,* otra «nivola» de Unamuno. Este inquieto cineasta, con poca suerte comercial, trató de desarrollar con austeridad un tema de ardua concreción dramática. Como se recordará, el tema es la envidia (defecto que Unamuno atribuye a los españoles como lacra obsesiva) encarnado en dos amigos —Abel Sánchez, pintor y Joaquín Montenegro, médico— en una relación afecto-odio manifestada simbólicamente. Casi sin descripciones, Unamuno ahonda en los personajes a través de diálogos que los desnudan anímicamente. La apuesta es tan digna como imposible en esos términos casi abstractos, lo cual resiente el filme.

Otro director español exigente, Miguel Picazo, también hace su primer largometraje con *La tía Tula,* en 1964. Es uno de los protagonistas del llamado «nuevo cine español» de los años 60. El relato de Unamuno —la historia del amor de una mujer por su cuñado, que se niega a unirse a él tras la muerte de su hermana y su consagración a los sobrinos— contiene la característica exaltación idealista y provocativa del autor en la creación de un personaje femenino cuya maternidad no material sobrepasa los límites del instinto. Con interpretación de Aurora Bautista y Carlos Estrada, el filme alcanza un vigor poco frecuente y un estilo austero que armoniza con el original.

Más compleja en su estructura, *Niebla* es una novela a la vez onírica y realista que plantea una relación dual entre obra y autor. Unamuno, adelantándose a Pirandello, desnuda la ficción literaria mezclando su dependencia con el creador. Más que la liberación del personaje, como Pirandello, destaca su condición de criatura ligada al escritor que la ha imaginado. Basta recordar, sumariamente, que el protagonista de *Niebla,* Augusto Pérez, un hombre adinerado, se casa con una joven pobre, Eugenia, que no lo ama. Se casan y el matrimonio fracasa. Antes de suicidarse, Augusto va a Salamanca, a consultar con Unamuno y pedirle consejo. Una vez más, Unamuno destaca su original pensamiento ensayístico, que domina también sus ficciones literarias.

Niebla fue llevada al cine en 1975 por José Jara con el título de *Las cuatro novias de Augusto Pérez.* Según las críticas de la época, Jara no pudo captar esa audaz dialéctica entre autor y personaje y convierte la historia en un relato vulgar y volcado al erotismo. El filme estuvo protagonizado por Fernando Fernán Gómez y Charo López.

Por cierto debe contarse, aunque haya sido hecha para la televisión, una seria e inteligente versión de *Niebla* dirigida por Fernando Méndez Leite, este vez con el título original. Protagonistas fueron Luis Prendes y Mónica Randall. Fue emitida en 1976. También fueron adaptadas para el medio televisivo *Abel Sánchez,* con dirección de Pedro Amalio López (1977), en cinco capítulos; *Nada menos que todo un hombre,* con

dirección de Francisco Montoliu (1978), en cinco capítulos; *La difunta,* del mismo director (1980) y *Soledad,* que dirigió Miguel Picazo.

También hay que citar *Acta de posesión,* basado en *Dos madres,* que dirigió Javier Aguirre en 1977. Fue una coproducción hispano-mexicana interpretada por Amparo Muñoz y Patxi Andión junto a los mexicanos Isela Vega, Gloria Marín y Pancho Córdoba.

La generación del 98 y el cine

No es intención de estas notas hacer un análisis del movimiento literario al que perteneció Unamuno, cuya actividad coincidió con el nacimiento del cine. Pero es notorio que éste despertó la curiosidad y el interés de la mayoría de estos escritores. El mismo Unamuno, como se ha señalado, reflexionó sobre el tema de la literatura y el nuevo medio, aunque sus juicios fueron absolutamente hostiles. Sin embargo, aludió a sus esencias y al análisis del movimiento, y halló como único aspecto positivo, que el cine fomenta la imaginación del público «despertándole intereses estéticos».

Entre los demás, hay que subrayar las frecuentes referencias al cine en la obra de Pío Baroja y, sobre todo, el tardío pero vivo interés de Azorín, que no sólo incursionó en el ensayo cinematográfico, sino que incorporó a su técnica novelística algunos recursos del lenguaje fílmico, como la elipsis, el *travelling,* el *tempo* o el *ralenti.* Y no se puede olvidar que en sus novelas y sobre todo en su teatro, Valle Inclán ejerce intuitivamente un vanguardismo que tiene mucho de cinematográfico en el uso del espacio, la angulación y la presentación de los actores en el ámbito escénico.

De todos modos, entre la indiferencia, el desprecio o la curiosidad, los escritores del 98 —como los modernistas—, se vieron enfrentados a un nuevo fenómeno artístico que, desde fines del siglo XIX hasta el XX, tendría una influencia decisiva en la sociedad. Para todos ellos se planteaba, además, un tema polémico que aún subsiste: el difícil trasvase de la literatura al cine, dos medios de expresión distintos, pero que se atraen irresistiblemente, para bien y para mal.

José Agustín Mahieu

Filmografía

1943. **Todo un hombre.** *Producción:* Artistas Argentinos Asociados. *Distribución:* Panamericana. *Dirección:* Pierre Chenal. *Guión:* Ulyses Petit de Murat y Homero Manzi sobre el libro «Nada menos que todo un hombre», de Miguel de Unamuno. *Fotografía:* Bob Roberts. *Escenografía:* Gori Muñoz. *Música:* Lucio Demare. *Intérpretes:* Francisco Petrone, Amelia Bence, Nicolás Fregues, Guillermo Battaglia, Florindo Ferrario, Jorge Lanza, Tilda Thamar. Argentina; *estreno:* 16 de agosto de 1943, cine Ambassador.

1946. **Abel Sánchez** («Historia de una pasión»). *Producción:* Boga Films, Barcelona. *Dirección:* Carlos Serrano de Osma. *Guión:* Pedro Lazaga, sobre la novela «Abel Sánchez». *Fotografía:* Emilio Foriscot. *Intérpretes:* Manuel Luna, Roberto Rey, Fernando Sancho, Alicia Romay, Mercedes Mariño, Rosita Valero, Rafael de Penagos, Arturo de Córdoba, Eugenio Roca, Pedro Portabella y C. Serrano de Osma. España; *estreno:* 10 de marzo de 1947.

1954. **La entrega** («Nada menos que todo un hombre»). *Producción:* México. *Dirección:* Julián Soler. *Intérpretes:* Arturo de Córdoba, Marga López.

1964. **La tía Tula.** España. *Producción:* Eco-Surco, Madrid. *Dirección:* Miguel Picazo. *Guión:* José Miguel Hernán, Miguel Picazo, Luis Enciso y Manuel López Yubero. *Fotografía:* Juan Julio Baena. *Intérpretes:* Aurora Bautista, Carlos Estrada, Irene Gutiérrez Caba, Enriqueta Carballeira, Laly Soldevilla y José María Prada. *Estreno:* 21 de abril de 1964.

1972. **Nada menos que todo un hombre.** *Producción:* Coral Films, Madrid. *Dirección:* Rafael Gil. *Guión:* José López Rubio y Rafael J. Salvia. *Fotografía:* José F. Aguayo. *Intérpretes:* Francisco Rabal, Analía Gadé, Angel del Pozo, José M. Seoane, Mabel Karr, Lola Gaos, Tomás Blanco, Rafael Hernández. *Estreno:* 14 de febrero de 1972.

1975. **Las cuatro novias de Augusto Pérez.** *Producción española:* NG Films, Madrid. *Guión* y *Dirección:* José Jara sobre el libro «Niebla». *Fotografía:* José Luis Alcaine. *Intérpretes:* Fernando Fernán Gómez, Charo López, Máximo Valverde, Norma Karr, María Luisa Ponte, Carmen Martínez Sierra, Manuel Pereiro, Manuel Ayuso. *Estreno:* 29 de abril de 1976.

1977. **Acta de posesión** («Dos madres»). *Producción:* México. Lutus-Pelimex. Coproducción hispano-mexicana. *Dirección:* Javier Aguirre. *Guión:* Javier Aguirre y Juan León. *Intérpretes:* Amparo Muñoz, Patxi Andión, Isela Vega, Gloria Marín, Pancho Córdoba. *Estreno:* 5 de septiembre de 1977.

Filmes para televisión

1976. **Niebla.** *Dirección:* Fernando Méndez Leite. *Intérpretes:* Mónica Randall y Luis Prendes. *Producción:* TVE.

1977. **Abel Sánchez.** *Dirección:* Pedro Amalio López. *Intérpretes:* Fernando Delgado, Roberto Marín, Nuria Carresi, Salomé Guerrero. *Producción:* TVE, cinco capítulos.

1978. **Nada menos que todo un hombre.** *Dirección:* Francisco Montoliu. *Intérpretes:* Julio Núñez, Charo López, José Martín. *Producción:* TVE, cinco capítulos.

1980. **La difunta.** *Dirección:* Francisco Montoliu. *Intérpretes:* Fernando Delgado, Carmen Roldán, Mimí Muñoz, Vicente Cuesta. *Producción:* TVE.

1980. **Soledad.** *Dirección:* Miguel Picazo. *Producción:* TVE.

1981. **Fedra.** *Dirección:* Mercedes Vilaret. *Intérpretes:* Mónica Randall, Pedro M. Sánchez, Francisco Piquer, Juan Borrás. *Producción:* TVE.

Textos sobre Unamuno publicados en *Cuadernos Hispanoamericanos*

ACQUARONI, José Luis: «Reseña de *La palabra en Unamuno,* de Milagros Laín», n.° 180, páginas 549/552.

ALCALA, Angel: «El Unamuno agónico y el sentido de la vida», n.° 230, págs. 267/301.

ALVAR, Manuel: «El problema de la fe en Unamuno», n.° 136, págs. 5/19.

ALVAREZ JUNCO, José: «Unamuno, autor y personaje», n.° 223, págs. 211/223.

ALVAREZ DE MIRANDA, Angel: «El pensamiento de Unamuno sobre Hispanoamérica», n.° 13, págs. 51/74.

ANONIMO: «Unamuno, cronista de Madrid», n.° 21, págs. 472/474.

BALSEIRO, José Agustín: «Mis recuerdos de Miguel de Unamuno», n.° 158, págs. 289/297.

BRAVO-VILLASANTE, Carmen: «La vida de Unamuno, de Emilio Salcedo», n.° 133, págs. 633/639.

C., A.: «Un nuevo libro de Unamuno», n.° 39, págs. 379/382.

C. C.: «Sobre *Aldebarán»,* n.° 56, págs. 255/256.

CARDENAL DE IRACHETA, Manuel: «Unamuno y su drama religioso», n.° 15, págs. 576/580.

CARREÑO, Antonio: «Heroísmo, fatalidad e historia: tres lecturas en Unamuno», n.° 347, páginas 457/465.

CLAVERIA, Carlos: «Unamuno y Carlyle», n.° 10, págs. 51/87.

CONDE, Carmen: «Con la fe y la razón de Dios en Unamuno», n.° 152, págs. 210/221.

CURTIUS, Ernst Robert: «Miguel de Unamuno, Excitator Hispaniae», n.° 60, págs. 248/264.

CHAVES, Julio César: «La admiración de Antonio Machado por Unamuno», n.° 155, págs. 223/235.

CHAVES, Julio César: «Homenaje de Hispanoamérica a Miguel de Unamuno», n.° 78, págs. 446/454.

DALE MAY, Bárbara: «Progresión cíclica y trágica del yo unamuniano», n,° 314, págs. 342/359.

DIAZ PETERSON, Rosendo: «Augusto Pérez de *Niebla* o la controversia científica», n.° 328, páginas 152/163.

DIAZ PETERSON, Rosendo: «*Amor y pedagogía* o la lucha de una ciencia por la vida», n.° 384, págs. 549/560.

DIAZ PETERSON, Rosendo: «Leyendo *San Manuel Bueno mártir»,* n.° 289, págs. 383/391.

DIAZ PETERSON, Rosendo: «Los orígenes de *San Manuel Bueno»,* n.° 301, págs. 179/195.

DOMENECH, Ricardo: «Reseña de *Soledad* y *La difunta»,* n.° 155, págs. 279/281.

DOYAGA, Emilia: «Unamuno y la belleza femenina», n.° 229, págs. 178/184.

ECHANOVE GUZMAN, Jaime de: «Reseña de *Unamuno y América,* de Julio Chaves», n.° 180, páginas 562/565.

ECHANOVE GUZMAN, Jaime de: «Reseña de *Unamuno y Portugal,* de Julio García Morejón», número 179, págs. 365/368.

EDERY, Moisés: «El rito del temor a la muerte en Unamuno», n.° 363, págs. 435/455.

EDERY, Moisés: «¿Es Unamuno filósofo?», n.° 308, págs. 113/123.

ENGUIDANOS, Miguel: «Dos poetas paralelos: Unamuno y Rubén Darío», n.° 212, págs. 427/444.

FARRE, Luis: «Unamuno, William James y Kierkegaard», n.° 57, págs. 279/299; y n.° 58, págs. 64/88.

FILER, Malva E.: «Eduardo Mallea y Miguel de Unamuno», n.° 221, págs. 369/382.

G., R.: «Reseña de *Antología»,* n.° 189, págs. 397/399.

GARAGORRI, Paulino: «Unamuno y Ortega frente a frente», n.° 190, págs. 15/32.
GARCIA, Romano: «Reseña de *La agonía del cristianismo y otros ensayos*», n.° 216, págs. 671/674.
GARCIA BLANCO, Manuel: «El escritor mejicano Alfonso Reyes y Unamuno», n.° 71, págs. 155/179.
GARCIA BLANCO, Manuel: «El escritor argentino Manuel Gálvez y Unamuno», n.° 53, págs. 182/198.
GARCIA BLANCO, Manuel: «El escritor uruguayo Juan Zorrilla de San Martín y Unamuno», n.° 58, págs. 29/57.
GIL, Alfonso M.: «La muerte personal en la poesía de Miguel de Unamuno», n.° 291, págs. 598/613.
GIL, Ildefonso Manuel: «Sobre la novelística de Unamuno», n.° 170, págs. 323/326.
GIL, Miguel L.: «La educación como materia novelesca», n.° 348, págs. 596/608.
GIL CASADO, Pablo: «Unamuno: su visión estética de Castilla», n.° 207, págs. 419/437.
GOMEZ PEREZ, Angel: «Reseña de *Cartas de líderes del movimiento obrero a Miguel de Unamuno*, de Dolores Gómez Molleda», n.° 382, págs. 177/178.
GREENFIELD, Summer: «La *iglesia* terrestre de San Manuel Bueno», n.° 348, págs. 609/620.
JOHNSTON, David: «Posibles paralelos entre la obra de Unamuno y el teatro *histórico* de Buero Vallejo», n.° 368, págs. 340/364.
KITAURA, Yasinari: «La estética naturalista de Unamuno y la corriente naturalista del pensamiento japonés», n.° 346, págs. 5/37.
KOCH, Dolores M.: «Borges y Unamuno: convergencias y divergencias», n.° 408, págs. 113.
LEE BRETZ, Mary: «El humor y la comicidad en Unamuno», n.° 286, págs. 149/161.
MAINER, José Carlos: «Unamuno, personaje de una novela de Felipe Trigo», n.° 224, págs. 675/682.
MANENT, Albert: «Cartas de Josep Carner a Miguel de Unamuno», n.° 412, pág. 47.
MIRO, Emilio: «Don Miguel de Unamuno y don Manuel García Blanco», n.° 194, págs. 311/317.
MONLEON, José: «Unamuno en el teatro español de su tiempo», n.° 204, págs. 715/719.
MURILLO, Fernando: «Visiones y comentarios de Unamuno», n.° 18, págs. 460/461.
PAGES LARRAYA, Antonio: «Unamuno y el *Martín Fierro*», n.° 270, págs. 423/440.
PARIS, Carlos: «La actitud de Unamuno frente a la filosofía», n.° 29, págs. 175/182.
PEÑA, Pedro J. de la: «Unamuno en su espejo», n.° 316, págs. 215/219.
PEREZ DE LA DEHESA, Rafael: «Política y sociedad en el primer Unamuno», n.° 215, págs. 440/43.
PESET, Mariano: «Miguel de Unamuno escribe acerca de *Amor y pedagogía*», n.° 326, págs. 450/460.
PLEVICH, Mary: «Unamuno y Arguedas», n.° 208, págs. 140/147.
RAMOS GASCON, Antonio: «Clarín y el primer Unamuno», n.° 263, págs. 489/495.
REXACH, Rosario: «La temporalidad en tres dimensiones poéticas», n.° 289, págs. 86/119.
RODRIGUEZ PADRON, Jorge: «Unamuno, Baroja y la crítica», n.° 302, págs. 500/506.
ROMERO MARQUEZ, Antonio: «Reseña de *Pensamiento político de Unamuno*, selección de Elías Díaz», n.° 203, págs. 487/492.
RUIZ FORNELLS, Enrique: «Jornadas conmemorativas del nacimiento de Unamuno en los Estados Unidos», n.° 180, págs. 517/520.
SANCHEZ ARJONA, Antonio: «El misterio de iniquidad», n.° 125, págs. 202/211.
SANCHEZ LOBATO, Jesús: «Reseña de *Gramática y glosario del Poema del Cid*», n.° 334, páginas 160/163.
SCUDERI, María: «¿Anormalidad o enormidad de España?», n.° 194, págs. 317/323.
SOLER, Francisco: «Reseña de *Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. Un bosquejo valorativo*, de Agustín Basave, junior», n.° 14, págs. 404/405.
SOTELO VAZQUEZ, Adolfo: «Unamuno y la génesis del *Romancero gitano*», núms. 433/436, pág. 210.
SOTO VERGES, Rafael: «Reseña de *Cincuenta poesías inéditas* de Miguel de Unamuno», n.° 110, págs. 198/201.
TIJERAS, Eduardo: «Reseña de *Estudios sobre Unamuno y Machado*, de Antonio Sánchez Barbudo», n.° 121, págs. 130/134.
TOVAR, Antonio: «El epistolario de Unamuno y Maragall», n.° 31, págs. 156/157.
V., L. F.: «Poesías inéditas de Unamuno», n.° 19, págs. 151/153.

VALDERREY, C.: «Reseña de *La tragedia en el teatro de Unamuno,* de Luis González del Valle», n.° 356, págs. 454/456.

VALDERREY, Carmen: «Reseña de *La tragedia en el teatro de Unamuno,* de Luis González del Valle», n.° 331, págs. 164/166.

VEGA DIAZ, Francisco: «Cuatro cartas de don Miguel de Unamuno a don Antonio Gisbert», número 341, págs. 265/272.

VENTO, Arnold C.: «*Niebla:* laberinto intencionado a través de la estructura», n.° 203, págs. 427/434.

ZUBIZARRETA, Armando: «La inserción de Unamuno en el cristianismo», n.° 106, págs. 7/35.

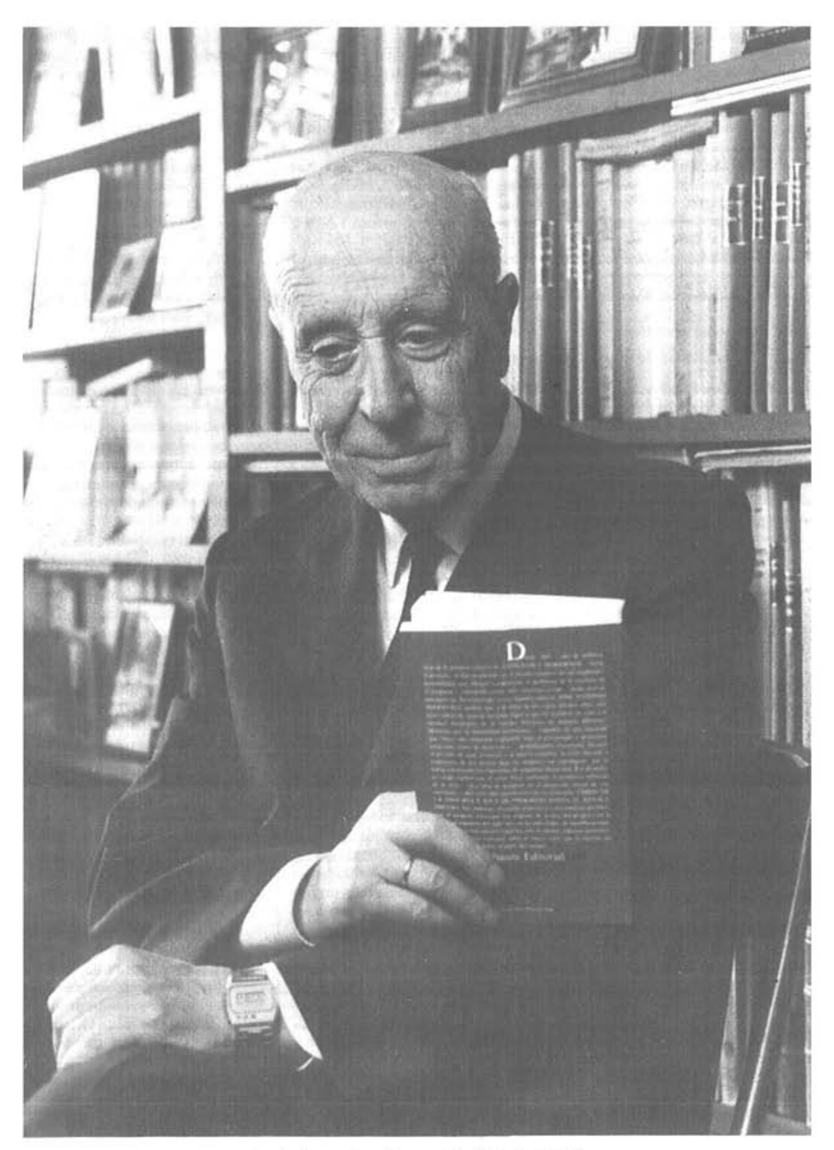


Una habitación de la casa de Unamuno en Salamanca

Compaginado ya el presente número de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, en la tarde del 19 de diciembre de 1986 supimos que nuestro amigo y maestro José Antonio Maravall acababa de morir. Presidente de esta Revista durante los últimos tres años y director de ella los dieciocho años anteriores, Maravall había sido para nosotros la cita cotidiana con la sabiduría, con la grandeza de alma, con los sobresaltos y las ilusiones de la Historia, con el amor al trabajo que prefigura y dignifica al porvenir. Y ahora nos hemos quedado sin su presencia: de pronto carecemos, careceremos siempre, de su generosidad, su cortesía, su exigencia, su preocupación, su entusiasmo. Esta pérdida no tiene consuelo.

Y sin embargo, estas lágrimas apenas si tienen sentido. Maravall nos ha enseñado que al intelectual le es asignado convertir el dolor, e incluso la desgracia, en compromisos y en creaciones. Lo vamos a llorar del modo en que él nos enseñó, del modo en que él merece: trabajando. Su vida fue ejemplar: su muerte convierte al privilegio de haberlo convivido en un ramo de obligaciones. Vamos a trabajar, Maravall, vamos a continuar intentando crecer. Este compromiso, casi este juramento, brotó convulsa e inexorablemente en el instante en que la tierra comenzaba a caer para guardarlo a usted, querido y buen amigo.

Anunciamos a nuestros lectores la preparación de un volumen de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS en homenaje a José Antonio Maravall, maestro de historiadores, el intelectual cuya impetuosa capacidad de trabajo y cuya severa fe en los hombres nos hizo comprender de verdad un verso de Machado: «¡Yunques, sonad; enmudeced, campanas!».



José Antonio Maravall (1911-1986)

JOSE ANTONIO MARAVALL

ESTADO MODERNO Y MENTALIDAD SOCIAL

SIGLOS XV A XVII

Este libro es el resultado de un planteamiento metodológico que trata de reunir, desde el punto de vista de la Historia Social, a la vez los hechos que la observación del pasado de los españoles proporciona al campo de la realidad positiva y los procedentes de las elaboraciones ideológicas, articulando ambos en un conjunto histórico. Como consecuencia, este libro es una nueva construcción montada por la mente del historiador sobre los materiales que ha reunido, y que en muchos casos tal vez ha descubierto. La discusión sobre si el Estado Moderno apareció o no primero en España constituye una indagación a fondo de tema tan importante y, al someter el amplio repertorio de aspectos de la vida española para relacionarlo con el surgimiento de las nuevas formas políticas en la península, apenas quedan zonas de la cultura, de la economía o de la sociedad que no se sometan a una detenida y compleja labor crítica.

Dos volúmenes con un total de 1.272 páginas

DISCURSO LITERARIO

Revista de temas hispánicos

Director
JUAN MANUEL MARCOS
Oklahoma State University
Department of Foreign Languages and Literatures
Stilwater, Oklahoma 74078
Teléfono (405) 624-5825

INDICE



Publicación de la Universidad de Belgrano
Director-Editor: *Dr. Avelino J. Porto*
Director Ejecutivo: *Dr. Juan C. Agulla*
Jefe de Redacción: *Julio Orione*

Año III, Número 5

Sumario

Suscripción en el exterior: Países americanos: $40,00 (correo común), $48,00 (correo aéreo). Otros países: $45,00 (correo común), $53,00 (correo aéreo). Cheques a nombre de: Fundación Universidad de Belgrano (no a la orden).

Ideas en Ciencias Sociales se vende en librerías en todo el territorio de la República Argentina.

Redacción y Administración: Teodoro García, 2090, 2.° piso - 1426 Buenos Aires - República Argentina - Teléfonos 771-7800, 7873 - 774-2133.

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

ITAM

5

E. FROST *Una época, unos hombres, una obra* ● V. SERGE *Retrato de Stalin* ● J. MEZA *Defensa de utopía* ● P. NORIEGA Y E. GONZÁLEZ *Retórica dialéctica y cambio de creencias*

R. XIRAU L. BENÍTEZ R. VÁZQUEZ J. GONZÁLEZ L. SAGOLS *Los transterrados en México.*

M. CEBALLOS *El manifiesto revolucionario de Braulio Hernández*

B. PASTERNAK *Algunas posiciones*

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

verano 1986

PENSAMIENTO IBEROAMERICANO

Revista de Economía Política

Revista semestral patrocinada por el Instituto de Cooperación Iberoamericana (ICI) y la Comisión Económica para América Latina (CEPAL).

Director: Aníbal Pinto

Consejo de Redacción: José Luis García Delgado, Adolfo Gurrieri, Juan Muñoz, Angel Serrano (Secretario de Redacción), Oscar Soberón, Augusto Mateus, Erik Calcagno (Argentina), Sergio Boisier y Carlos de Mattos (coordinadores del tema central).

N.° 10 **Julio-Diciembre 1986**

SUMARIO

EL TEMA CENTRAL: «DESARROLLO REGIONAL. NUEVOS DESAFIOS»

FIGURAS Y PENSAMIENTO

— Suscripción por cuatro números: España y Portugal, 3.600 pesetas ó 40 dólares; Europa, 45 dólares; América y resto del mundo, 50 dólares.
— Número suelto: 1.000 pesetas ó 12 dólares.
Pago mediante talón nominativo a nombre de Pensamiento Iberoamericano.
— Redacción, administración y suscripciones:

Instituto de Cooperación Iberoamericana
Revista Pensamiento Iberoamericano
Teléf. 244 06 00 - Ext. 300
Avda. de los Reyes Católicos, 4
28040 MADRID



N.º 403-405 (enero-marzo 1984)

HOMENAJE A JOSE ORTEGA Y GASSET

Arturo Ardao, Carlos Areán, Gilbert Azam, Julio Bayón, Manuel Benavides, Mario Boero Vargas, Mariano Brasa Díez, José Luis Cano, Manuel Cifo González, Patrick Dust, Máximo Etchecopar, Pelayo Fernández, José Ferrater Mora, Antonio Gallego Morell, Paulino Garagorri, Jacinto Guereña, Juan Luis Guereña, Alain Guy, Flora Guzmán, Zdennek Kourim, Julio López, Evelyne López Campillo, Enrique Lynch, José Antonio Maravall, Blas Matamoro, Franco Meregalli, Javier Muguerza, Luciano Pellicani, Xavier Rubert de Ventós, Amancio Sabugo Abril, Francisco Sánchez Blanco, José Sánchez Reboredo, Félix Santolaria Sierra, Antonio Sequeros, Eduardo Subirats, Paul Teodorescu, Jorge Uscatescu, Francisco Vega Díaz y Alfredo Wedel.

y UN TEXTO DE JOSE ORTEGA Y GASSET



Homenaje a García Lorca

Dos volúmenes. 840 páginas. Julio-Octubre 1986

Contiene:
Páginas rescatadas del poeta
Un reportaje a García Lorca y Neruda (1934)
Una partitura original de José María Gallardo
Aleluyas de Antonina Rodrigo dibujadas por Gallo

Ensayos firmados por: Manuel Alvar, Andrew W. Anderson, Manuel Antonio Arango, Carlos Areán, Isabel de Armas, Urszula Aszyk, Josep María Balcells, Valeriano Bozal, Giannina Braschi, Guillermo Cabrera Infante, Antonio Campoamor González, José Luis Cano, Juan Cano Ballesta, Francisco Caudet, Chas de Cruz, Fernando Charry Lara, Julio Calviño Iglesias, Andrew P. Debicki, Ricardo Domenech, Manuel Durán, Irma Emiliozzi, Luis Fernández Cifuentes, Luis García Montero, Miguel García Posada, Ian Gibson, Alfonso Gil, Sumner Greenfield, Anthony L. Geist, Virginia Higginbotham, César Leante, Dennis A. Klein, Juan Liscano, José, Agustín Mahieu, Sabas Martín, Luis Martínez Cuitiño, Héctor Martínez Ferrer, Christopher Maurer, María Clementa Millán, José Monleón, Carlos Monsivais, Darie Novaceanu, José Ortega, Christian de Paepe, Alejandro Paternain, Michele Ramond, Antonina Rodrigo, Manuel Ruano, José Rubia Barcia, Fanny Rubio, Amancio Sabugo Abril, José Sánchez Reboredo, Gonzalo Santonja, Francisco Javier Satué, María Cristina Sirimarco, Adolfo Sotelo Vázquez, Bárbara Stawicka-Muñoz, Eduardo Tijeras, Sarah Turel, Jorge Uscatescu, José Vila-San-Juan, Marcelino Villegas y Ramón Xirau.

Poemas de: Francisca Aguirre, Manuel Alvarez Ortega, Enrique Badosa, Gastón Baquero, Pablo del Barco, Francisco Bejarano, José María Bermejo, Eladio Cabañero, Jesús Cabrera Vidal, Alfonso Canales, Pureza Canelo, Antonio Cisneros, Juan Gustavo Cobo Borda, Antonio Colinas, Rafael de Cózar, Juan José Cuadros, Javier Egea, Antonio Fernández Molina, Félix Gabriel Flores, Antonio Gamoneda, José García Nieto, Ramón de Garciasol, Jacinto Luis Guereña, Hugo Gutiérrez Vega, Antonio Hernández, Clara Janés, Santos Juan, Roberto Juarroz, Juan Liscano, Leopoldo de Luis, Joaquín Márquez, Salustiano Masó, Enrique Molina, Rafael Morales, José Emilio Pacheco, Manuel Pacheco, Luis Pastori, Antonio Pereyra, Rafael Pérez Estrada, Juan Vicente Piqueras, Pedro Provencio, Juan Quintana, Manuel Quiroga, Fernando Quiñones; Manuel Ríos Ruiz, Héctor Rojas Herazo, Mariano Roldán, Antonio Romero Márquez, Manuel Salinas, Juvenal Soto, Rafael Soto Vergés, Juan José Téllez, Alberto Tugues, Arturo del Villar y Concha Zardoya.

Precio de los dos volúmenes: 2.500 pesetas. IVA incluido

Próximamente:

Fernando Aínsa
Séneca y América

Czeslaw Milosz
Disputa con el clasicismo

Enrique Zuleta
Henríquez Ureña y los Estados Unidos

Pablo Antonio Cuadra
Julio: El boyero

Blas Matamoro
Huérfanos y expósitos en Dostoievski

Fernando Varela
Toscanini en Bayreuth

INSTITUTO DE COOPERACION IBEROAMERICANA